Aristoteles und die Willensfreiheit.

Eine historisch-kritische Untersuchung.

Von

Professor Dr. M. Wittmann

in Eichstätt.

1921.
Druck und Kommissionsverlag der Fuldaer Actiendruckerei.

Aristoteles und die Willensfreiheit.

Eine historisch-kritische Untersuchung.

Von

Professor Dr. M. Wittmann

in Eichstätt.

1921.

Druck und Kommissionsverlag der Fuldaer Actiendruckerei.

Vorwort.

Vor nahezu zwei Jahrzehnten hat der inzwischen verstorbene Rechtslehrer Richard Löning seine „Zurechnungslehre des Aristoteles" veröffentlicht. Sie war als der erste Band einer „Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre" gedacht; in Wirklichkeit hat das Unternehmen nicht über den ersten Band hinausgeführt. Vermutlich hat unter den Hindernissen, die sich der Weiterführung entgegengestellt haben, auch die Erkenntnis eine Rolle gespielt, dass mit Lönings Auslegung der Aristotelischen Zurechnungslehre die geschichtliche Forschung auf ein totes Geleise geraten ist. Scheinen doch die Schwierigkeiten, die dieser Auslegung vor allem aus den Aristotelischen Texten erwachsen, durch den Gang der Geschichte noch gesteigert zu werden. Meine „Ethik des Aristoteles" vertritt deshalb eine andere Auffassung der Aristotelischen Lehre, ohne sich auf eine historische und kritische Beleuchtung des von Löning eingenommenen Standpunktes einlassen zu können; und dies soll darum durch die vorliegende Abhandlung nachgeholt werden. Zum grössten Teil ist dieselbe zunächst im „Philosophischen Jahrbuch" erschienen; hinzugekommen ist ein Abschnitt, der einerseits Lönings Abhängigkeit vom spezifisch modernen Determinismus, anderseits den Einfluss behandelt, den sein Buch seither auf die Literatur ausgeübt hat.

Eichstätt, 13. Juli 1921.

Michael Wittmann.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

1) Aristoteles zu allen Zeiten als Anhänger der Willensfreiheit betrachtet . 3

2) Der intellektualistische Freiheitsbegriff der späteren Peripatetiker . . . 6

3) Die Freiheitslehre der Scholastik.

a) Der intellektualistische Freiheitsbegriff der Scholastik 8

b) Der Aristotelische Freiheitsbegriff der Scholastik 9

4) Trendelenburg 14

5) Heman 15

a) Freiheit und Vernunft 15

b) Die Freiheit des Bösen 21

c) Das ἐφ' ἡμῖν 23

d) Aristotelische und scholastische Freiheitslehre 24

6) Löning.

a) Positive Willenshandlungen; ἐφ' ἡμῖν und ἑκούσιον 26

b) Unterlassungen 39

c) Fahrlässige Handlungen 43

Schluss 47

Einleitung.

Von jeher wurde angenommen, dass Aristoteles einen doppelten Willensbegriff entwickelt, nämlich den Gedanken des Willens im allgemeinen (ἑκούσιον) und den des freien Willens im besonderen (προαίρεσις). Dass Aristoteles dem Freiheitsbewusstsein Ausdruck verleiht, ist die Ueberzeugung der Jahrtausende. Erst in neuester Zeit hat die Auslegung ganz vereinzelt andere Wege eingeschlagen. Richard Löning glaubte mit der traditionellen Anschauung vollkommen brechen und die Lehre vertreten zu sollen, dass bei Aristoteles von einer Freiheitsidee auch nicht entfernt die Rede sein könne. Eine allseitige Würdigung der Texte ergebe, „dass in Wahrheit nichts, aber auch gar nichts vorliegt, was dafür spräche, dass Aristoteles eine Freiheit des menschlichen Willens angenommen und die Freiwilligkeit der Handlung zur Grundlage seiner Zurechnungslehre gemacht habe“[1]. Der wissenschaftliche Aufwand, die Sorgfalt und Gründlichkeit der Untersuchung verleihen den Ausführungen Lönings ein nicht geringes Ansehen. Der Verfasser hat sich die Aufgabe wahrlich nicht leicht gemacht. Glaubt er doch das Verdienst in Anspruch nehmen zu dürfen, das einschlägige Material zum ersten Mal vollständig herangezogen und kritisch verarbeitet zu haben[2]. Die Schwierigkeiten hofft er nur zu bewältigen, nachdem er sich ein Verständnis der ganzen Aristotelischen Philosophie, ihrer Methode und ihrer Terminologie verschafft hat[3]. Und dem Juristen muss es nachgerühmt werden, dass er sich in die Gedankenwelt des antiken Philosophen geradezu glänzend eingearbeitet hat. Die Sicherheit, womit er in den Kapiteln über die Glückseligkeit und Tugend, praktische Vernunft und Einsicht, über das Wesen und die Zwecke des sittlichen Handelns die Aristotelischen Anschauungen in ihrer charakteristischen Eigenart feststellt und gegenüber mancherlei irrtümlichen Auslegungen aufrecht erhält, verdient alle Anerkennung. Wesentlich anders jedoch muss das Urteil über jene Erörterungen ausfallen, welche die Willenslehre des Aristoteles zum Gegenstande haben. So zuversichtlich Löning dabei verharrt, dass Aristoteles keinen Freiheitsgedanken kennt, so kann doch nimmermehr zugegeben werden, dass sich von diesem Standpunkte aus eine befriedigende Interpretation der Aristotelischen Texte gewinnen liess. Meine „Ethik des Aristoteles“ bewegt sich deshalb ganz im Gegensatz zu Löning, was die Lehre vom Willen angeht, der Hauptsache nach in der Richtung der

[1] Die Zurechnungslehre des Aristoteles (Jena 1903) 295.
[2] 131. — [3] XII.

traditionellen Auffassung. Nach dem Gesagten leuchtet aber ein, dass hierbei eine Auseinandersetzung mit Löning nicht unterlassen werden darf. Der wissenschaftliche Wert seines Buches verbietet es, an der herkömmlichen Auffassung festzuhalten, ohne diesen Standpunkt ihm gegenüber eigens zu rechtfertigen. Die Gründe und Gedankenwege, die bei Löning zu einer so gänzlich neuen Anschauung geführt haben, müssen einer sorgsamen Nachprüfung unterzogen werden[1]. Da jedoch eine solche Prüfung, auch wenn sie sich auf die wichtigsten Punkte beschränkt, eine grössere Ausführlichkeit beansprucht, war es ausgeschlossen, sie in die positive Darlegung aufzunehmen; eine selbständige kritische Untersuchung wird zur Notwendigkeit. Dazu kommt, dass die Frage ohne historische Ausführungen nicht vollständig geklärt werden konnte; denn so neu die Anschauung Lönings ist und so schroff sie sich von der überlieferten Auslegung lossagt, einigermassen wurzelt sie doch in der Vergangenheit. Ja, sie hängt, unter einem allerdings sehr begrenzten Gesichtspunkt, sogar mit einer uralten Denkweise zusammen, nämlich mit einer Theorie, welche die Willensfreiheit vorwiegend oder ausschliesslich mit der Vernunft in Verbindung bringt, als unmittelbaren Ausfluss der Vernunfttätigkeit betrachtet, nicht etwa dem sittlichen Wesen als solchem, sondern dem denkenden Verstande zuteilt. In ihren Anfängen knüpft diese intellektualistische Auffassung der Willensfreiheit an Aristoteles an, in ihrer weiteren Ausgestaltung jedoch geht sie weit über ihn hinaus. Schon im Altertum kommt es auf solche Weise zu einer einseitig intellektualistischen Freiheitslehre, und im Mittelalter wird diese Bewegung durch das liberum arbitrium weitergeführt Heman[2] glaubt, sich der Führung dieser Tradition anvertrauen zu dürfen, um die Freiheitslehre des Aristoteles zu erläutern, ohne zu erkennen, dass er sich von dessen Lehre weit entfernt. Von Heman geht nun ein gewisser Einfluss auf Löning aus, so dass dessen Gedanken durch einen, wenn auch dünnen Faden mit jener alten intellektualistischen Freiheitsidee zusammenhängen; und dies ist der Grund, warum Lönings Auffassung im Zusammenhalt mit jener vom Altertum ausgehenden Bewegung betrachtet werden soll. Das Ganze der Untersuchung erweitert sich dadurch von einer blossen Kritik Lönings zu einem kurzen Blick auf die Geschichte der Auslegung der Aristotelischen Willenslehre. Eine lange Bewegung soll überflogen und gewürdigt und zugleich die Stellung erkannt werden, die Löning innerhalb derselben einnimmt. Erst auf diesem historischen Hintergrunde gewinnt die Auseinandersetzung mit Löning ihre volle Bedeutung. Sie wendet sich nicht bloss gegen einen einzelnen Denker, sondern zugleich gegen eine weitverbreitete Denkrichtung, die zwar ein Element der Aristotelischen Freiheitsidee aufgreift, im übrigen aber ein Gedankengebilde darstellt, das nichts mit Aristoteles zu tun hat und darum nicht dazu dienen kann, die Aristotelische Freiheitslehre auszulegen.

Noch sei hervorgehoben, dass sich Lönings Anschauung bereits einen merklichen Einfluss auf die Literatur verschafft hat. Zwar zeigt sich keine Neigung, mit der Tradition so radikal zu brechen, wie dies

---

[1]) Bisher haben, soviel dem Verfasser bekannt ist, nur O. Kraus (Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Aristoteles. Halle a. S. 1905) und J. Creusen (Des Aristoteles Lehre über die Willensfreiheit. Philos. Jahrbuch XX [1907] 393 ff.) gegen Löning Stellung genommen.

[2]) Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Leipzig 1887.

Löning getan hat; immerhin sind, wie sich zeigen wird, die Geister stutzig geworden. Dass Aristoteles sich zu einer Willensfreiheit bekennt, wird nicht mehr so bereitwillig und allgemein zugestanden, wie zuvor. Auch dieser Umstand lässt es geboten erscheinen, die neue Auffassung auf ihren Wert zu prüfen.

1) Aristoteles zu allen Zeiten als Anhänger der Willensfreiheit betrachtet.

Der Unterschied zwischen der Willenshandlung im allgemeinen (*ἑκούσιον*) und der freien Willenstat (*προαίρεσις*) im besonderen ist vor allem den griechischen Aristotelikern von Theophrast[1]) bis zu den späteren Kommentatoren vollkommen geläufig. Dass die *προαίρεσις* eine Willenshandlung von besonderer Art ist, dass jede *προαίρεσις* ein *ἑκούσιον*, aber nicht umgekehrt ist, dass die *προαίρεσις* speziell eine Willenshandlung ist, die auf einer Ueberlegung beruht und in unserer Gewalt steht, d. h. je nach Belieben ausgeführt oder unterlassen werden kann, dass das *ἑκούσιον* durch den Gegensatz zum äusseren Zwang und zur Unwissenheit gekennzeichnet ist und auch Tieren und unmündigen Kindern zukommt, während die *προαίρεσις* ein Vorrecht von Menschen ist, die zu urteilen und eine vernünftige Ueberlegung anzustellen vermögen, dass Begierden und Aufwallungen zwar Willenshandlungen, aber nicht im gleichen Masse freie Entscheidungen begründen, dass Ueberlegung und freie Wahl speziell unsere sittlichen Handlungen charakterisieren und zum Gegenstand der Billigung und Missbilligung machen, dass Lob und Tadel, Lohn und Strafe, Ueberredung und Ermahnung nur einen Sinn haben gegenüber einem Verhalten, das in unserer Gewalt steht, all diese Auffassungen finden die Erklärer mit voller Einmütigkeit bei Aristoteles ausgesprochen[2]). Im vollen Umfang ist dann diese Auslegung auch auf die christlichen Denker übergegangen. Schon Nemesius hat sich in diesem Sinne die Aristotelische Willenslehre angeeignet. Zwar geht der Freiheitsgedanke in neue Zusammenhänge ein, sofern er als ein Bestandteil der christlichen Weltbetrachtung erscheint; allein in sich hat er den Charakter der Aristotelischen *προαίρεσις* durchaus bewahrt[3]). Und in der Folge wird das Aristotelische Begriffspaar, der Unterschied zwischen *ἑκούσιον* und *προαίρεσις*, zwischen der Willenshandlung überhaupt und der freien Willenshandlung im besondern, zu einem bleibenden Lehrgut der christlichen Spekulation. Nur eilt auch in diesem Punkte das Morgenland dem Abendlande voraus. Augustin steht auch in der Willenslehre von Aristoteles weit ab; nicht die heidnische Philosophie, sondern die christliche Theologie bietet ihm die beherrschenden Gesichtspunkte dar. Abgesehen vom liberum arbitrium, das wenigstens einigermassen auf die Aristotelische *προαίρεσις* zurückzuweisen scheint, lässt die Augustinische Willenslehre

[1]) Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen II 2 (3) (Leipzig 1879) 854.

[2]) Aspasii in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria (Ed. Gust. Heylbut. Berol. 1889) 58 ff. Heliodori in Ethica Nicomachea paraphrasis (Ed. Gust. Heylbut. Berol. 1889) 41 ff. Anonymi in Eth. Nicom. comment. (Ed. Heylbut. Berol. 1892) 141 ff. Alexandri Aphrod. Quaest. natural. et moral. (Ed. L. Spengel. Monachii 1842) lib. III. 206 ff. lib. IV. 251 ff., 303 ff.

[3]) B. Domański, Die Psychologie des Nemesius. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters III 1. 129 ff.

kaum eine Beziehung zu Aristoteles erkennen. Während bei den christlichen Orientalen die Willenslehre völlig Aristotelischen Charakter trägt, Johannes von Damaskus etwa sich auf das Engste an Nemesius anschliesst [1]), verrät die ganze Frühscholastik auch auf diesem Gebiete keinerlei Kenntnis der Aristotelischen Gedankenreihen. Höchstens ab und zu vermag man aus der frühscholastischen Lehre vom liberum arbitrium einen leisen Anklang an Aristotelische Gedanken zu vernehmen; in der Hauptsache bewegen sich hier wie sonst die christlichen Denker des Abendlandes bis in das 13. Jahrhundert hinein ganz in den Bahnen Augustins [2]). Erst von da an dringt mit der neuen Literatur die Aristotelische Willenslehre auch in das lateinische Abendland ein. Wenn nun fortan auch die Scholastiker einen zweifachen Willensbegriff feststellen, ein voluntarium und eine electio, einen Willensakt im allgemeinen und einen freien Willensakt im besonderen, einen Willensakt, der durch den Gegensatz zu Zwang und Unwissenheit gekennzeichnet ist, und einen solchen, der auf Grund vernünftiger Ueberlegung stattfindet, kurz, wenn von jetzt an auch die Scholastiker die Lehre des Aristoteles genau so verstehen, wie die griechischen Peripatetiker, so bildet dieser Umstand insofern ein neues Moment, als die scholastischen Theologen des 13. Jahrh. nicht hier auf irgend einer Tradition fussen, sondern ihre Auffassungen unmittelbar den Aristotelischen Texten entnehmen. Die Erklärer des christlichen Mittelalters lesen aus Aristoteles die nämlichen Anschauungen heraus, wie die Kommentatoren des griechischen Altertums. Zwar wird mit der zweiten scholastischen Periode den christlichen Theologen sofort auch Johannes von Damaskus bekannt; tatsächlich aber schöpft man die hierher gehörigen Aristotelischen Gedanken nicht aus Johannes von Damaskus, sondern aus der Nikomachischen Ethik. Die Aristotelischen Texte werden jetzt untersucht und kommentiert, mit einem Ergebnis, das sich mit der Auffassung der alten Ausleger in der Hauptsache vollkommen deckt. Und dieser Auslegung der Aristotelischen Willenslehre bleibt fortan nicht bloss die Wissenschaft des Mittelalters treu; sie wird auch von der Neuzeit übernommen. Vor dem 19. Jahrhundert scheint nirgends der geringste Zweifel laut zu werden, ob Aristoteles eine Willensfreiheit lehrt; und auch das 19. Jahrhundert lässt solche Zweifel zunächst noch nicht aufkommen. Hegel [3]), C. Fr. Stäudlin [4]), H. Ritter [5]), F. Biese [6]), W. Schrader [7]), F. G. Starke [8]), C. Prantl [9]), A. Trendelenburg [10]), J. Barthélemy-

---

[1]) J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik Heidelberg 1909) 27 ff.

[2]) A. a. O. 39 ff.

[3]) Ges. Werke XII (Berlin 1833) 397.

[4]) Geschichte der Moralphilosophie (Hannover 1822) 202 f.

[5]) Geschichte der Philosophie [2] 3. Teil. (Hamburg 1837) 307 f.

[6]) Die Philosophie des Aristoteles II (Berlin 1842) 248 ff.

[7]) Aristotelis de voluntate doctrina. Progr. Brandenburg. 1847.

[8]) Aristotelis de principiis agendi eorumque ratione sententia. Progr. Neu-Ruppin. 1850.

[9]) Ueber die dianoëtischen Tugenden der Nikomachischen Ethik (München 1852) 11.

[10]) Historische Beiträge zur Philosophie II (Berlin 1855) 152 ff.

Saint-Hilaire[1]), Ch. A. Brandis[2]), Fr. Brentano[3]), J. H. v. Kirchmann[4]), E. Maillet[5]), E. Zeller[6]), M. Heinze[7]), L. Ollé-Laprune[8]), Th. Ziegler[9]), H. Siebeck[10]), C. F. Heman[11]), G. Höpel[12]), J. E. Erdmann[13]), J. Aumüller[14]), Fr. Jodl[15]), M. Makarewicz[16]), sie alle und noch gar manche andere betrachten Aristoteles als einen Anhänger der Willensfreiheit und betonen mehr oder weniger, dass er diesem Gegenstande zum ersten Male eine wissenschaftliche Behandlung gewidmet habe.

Einen Bruch mit dieser seit uralter Zeit herkömmlichen Auslegung vollzieht nach Löning[17]) in der deutschen Literatur zum ersten Mal W. F. Volkmann. In Wirklichkeit will Volkmann, wie Löning gestehen muss, die Freiheit bei Aristoteles nicht in Abrede stellen, sondern nur betonen, dass ihr Subjekt nicht der Wille, sondern der Mensch ist. Heman[18]) glaubt deshalb noch 1887 schreiben zu dürfen, dass alle Darsteller der Aristotelischen Lehre darin übereinstimmen, dass der Stagirite „ein Begründer und Verteidiger der Willensfreiheit sei". Auch A. Kastil wird von Löning mit Unrecht für eine andere Auslegung der Aristotelischen Lehre in Anspruch genommen; denn auch er ist weit entfernt, bei Aristoteles den Freiheitsgedanken zu verkennen, findet ihn vielmehr mit aller Bestimmtheit ausgesprochen[19]). Nur mag es zweifelhaft sein, ob

---

[1]) Morale d'Aristote I (Paris 1856) CXXXV ff.

[2]) Aristoteles und seine akademischen Zeitgenossen (2. Hälfte. Berlin 1857) 1372 ff.

[3]) Die Psychologie des Aristoteles (Mainz 1867) 154 ff. — In dem Buch ‚Aristoteles und seine Weltanschauung" (Leipzig 1911) 144 nimmt der Verfasser seine frühere Anschauung insoweit zurück, als er jetzt bei Aristoteles einen strengen Determinismus entdeckt.

[4]) Erläuterungen zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles (Leipzig 1876) 55 ff.

[5]) De voluntate ac libero arbitrio in moralibus Aristotelis operibus (Paris 1877) 25 f., 35, 77 ff.

[6]) Philosophie d. Griechen II 2 (3) 588 ff.

[7]) Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie (Oldenburg 1872) 74.

[8]) Essai sur la morale d'Aristote (Paris 1881) 100.

[9]) Ethik der Griechen und Römer (Bonn 1881) 112.

[10]) Geschichte der Psychologie (1. Teil. 2. Abteilung Gotha 1884) 102 ff Aristoteles (3) (Stuttgart 1910) 98, 109.

[11]) Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Leipzig 1887.

[12]) De notionibus voluntarii (ἑκούσιον) ac consilii (προαίρεσις) secundum Aristotelis Ethica Nicomachea (III 1—7). Halis Saxonum 1887.

[13]) Grundriss der Geschichte der Philosophie I (Berlin 1896) 153.

[14]) Vergleichung der drei Aristotelischen Ethiken hinsichtlich ihrer Lehre von der Willensfreiheit. Progr. Landshut 1899—1900.

[15]) Geschichte der Ethik I^2 (Stuttgart und Berlin 1906) 46 ff.

[16]) Die Grundprobleme der Ethik bei Aristoteles (Leipzig 1914) 116 f.

[17]) A. a. O. 274[1].

[18]) 1.

[19]) Zur Lehre von der Willensfreiheit in der Nikomachischen Ethik (Prag 1901) 35 ff.

Kastils Erläuterung den Aristotelischen Gedanken erschöpft. Vermag also Löning bei Volkmann und Kastil kaum irgend welche Ansätze zu seiner eigenen Auffassung festzustellen, so konstatiert er allerdings mit Recht, dass H. Hildebrand[1]) Aristoteles durchaus im Sinne eines Determinismus interpretiert. Hier scheint deshalb Lönings Hauptthese zum ersten Male kategorisch ausgesprochen zu sein, umsomehr, als Hildebrand damit die Behauptung verbindet, dass der Aristotelische Determinismus die sittliche Verantwortlichkeit keineswegs zerstöre. Einen grösseren Einfluss hat gleichwohl Hildebrand auf Löning nicht ausgeübt; auch wird der wissenschaftliche Wert der kleinen Schrift von Löning nicht hoch eingeschätzt[2]).

Stärkere Anregungen jedoch scheint Löning von Heman empfangen zu haben, dem ersten, der die Aristotelische Freiheitslehre zum Gegenstand einer ausführlicheren Untersuchung machte. Dass sich Aristoteles zur Willensfreiheit bekennt, hält auch Heman für vollkommen ausgemacht; nur gibt er dem Gedanken eine Fassung, an die Löning anknüpfen konnte, um so zu einer vollendeten Zerstörung der Willensfreiheit zu kommen. Ja, Heman selbst kommt bereits, ohne es zu beachten, auf eine Zerstörung des Freiheitsgedankens hinaus. Bevor jedoch in dieser Hinsicht der Gang der Ideen weiter verfolgt wird, muss unter einem besonderen Gesichtspunkt noch einmal auf den Anfang der Bewegung zurückgegriffen werden.

2) Der intellektualistische Freiheitsbegriff der späteren Peripatetiker.

Dass Aristoteles die *προαίρεσις* als eine Willenstätigkeit charakterisiert, ist nicht zweifelhaft. Versteht er doch darunter eine besondere Art des *ἑκούσιον*, eine Willenshandlung, wie sie speziell sittlichen Wesen eigen ist[3]), ferner eine besondere Form der *ὄρεξις*, nämlich ein Wollen, das auf einer Ueberlegung beruht und es mit Dingen zu tun hat, die in unserer Gewalt stehen[4]). Nur weist dieses Wollen insofern eine intellektualistische Färbung auf, als ihm die Beziehung zu einer überlegenden Denktätigkeit wesentlich ist. Die *προαίρεσις* ist demgemäss bei Aristoteles ein Wollen, eine Willenstätigkeit; eine vernünftige Ueberlegung aber dient dieser Willenstätigkeit als Voraussetzung. Die Folgezeit nimmt nun an diesem Verhältnis alsbald Veränderungen vor. So wenig sie den Freiheitsgedanken verkennt, so bekundet sie doch eine Neigung, den intellektualistischen Bestandteil dieses Gedankens zu verstärken. Die *προαίρεσις* wird als eine Tätigkeit bestimmt, die kein blosses Wollen darstellt, sondern aus Denken und Wollen zusammengesetzt ist[5]); ferner als eine Tätigkeit, die weder die Ueberlegung noch das Wollen zum allgemeineren oder generischen Bestandteil hat, sondern in einer Zusammensetzung aus beiden besteht, geradeso wie das lebende Wesen durch Zusammensetzung aus Seele und Leib gebildet wird, nicht aber den Leib zur Gattung hat[6]).

[1]) Aristoteles' Stellung zum Determinismus und Indeterminismus. Inauguraldissertation. Leipzig 1884.

[2]) 274[1]. — [3]) Eth. Nic. III 3, 1111 b 7. 4, 1112 a 14.

[4]) III 5, 1113 a 11.

[5]) *βούλησις δὲ καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πάντα ὄρεξις, ἡ δὲ προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως.* Mot. anim. 6, 700b 22. — Die hier angeführte Schrift stammt bekanntlich nicht von Aristoteles selbst.

[6]) Aspasii in Ethic. Nic. (Ed. Heylbut. Berol. 1889) 75, 9. Ganz ähnlich Nemesius, De nat. hom. c. 33. Migne, P. gr. vol. 40. col. 733. Vgl. Domański 143 f.

Aspasius bestimmt ausserdem die *προαίρεσις* als etwas zur Vernunft Gehöriges (*λογικόν τι*) und entdeckt dementsprechend ihr Kennzeichen einfach in der vernünftigen Ueberlegung[1]). Anderwärts nimmt er allerdings auch noch das *ἐφ' ἡμῖν* in die Definition der *προαίρεσις* auf[2]), ohne indessen anzugeben, ob hiermit in der Tat ein wesentlich neues Moment berührt ist. Alexander von Aphrodisias sodann erkennt im *ἐφ' ἡμῖν* geradezu eine Funktion der denkenden Vernunft, nämlich eine von der Vernunft ausgehende Zustimmung (*συγκατάθεσις*). Einer Zustimmung überhaupt sei auch das Tier fähig, werde aber hierbei ausschliesslich von Phantasievorstellungen und Affekten geleitet. Beim Menschen jedoch treten Vernunft und Ueberlegung hinzu; jetzt werde darum die Zustimmung oder Entschliessung zu einer Sache der Vernunft und damit zu einem *ἐφ' ἡμῖν*. Nur deshalb findet sich im Menschen allein das *ἐφ' ἡμῖν*, weil er allein unter den lebenden Wesen eine Vernunft besitzt und einer Ueberlegung fähig ist[3]).

Bei einer solchen Auslegung des *ἐφ' ἡμῖν* ist die freie Willensentscheidung unmittelbar daran, in einer Vernunfttätigkeit aufzugehen. Eine Art Willensentscheidung, so wird anerkannt, ist auch den Tieren eigen. Während aber das Tier unfehlbar den jeweiligen Vorstellungen und Erregungen folgt, kommt beim Menschen mit dem *ἐφ' ἡμῖν* ein weiteres Merkmal hinzu. Der Mensch ist nicht genötigt, seinen augenblicklichen Vorstellungen und Eindrücken Folge zu leisten; es steht bei ihm, sich so oder anders zu entscheiden. Diese dem Menschen eigene Fähigkeit, die Entscheidung trotz aller Vorstellungen und Affekte nach Belieben zu treffen, erklärt der Peripatetiker aus der Vernunft. Das Vermögen der vernünftigen Ueberlegung ist es, was dem Menschen die Freiheit sichert. Die Freiheit wird von der Vernunft, die freie Entscheidung (*προαίρεσις*) von der Ueberlegung (*βούλευσις*) verschlungen. Während Aristoteles die *προαίρεσις* mit aller Deutlichkeit als eine Willenstätigkeit charakterisiert, rücken sie spätere Denker immer näher an die Vernunft heran. Aus einer Willenstätigkeit wird die *προαίρεσις* zunächst zu einem Produkt aus Verstandes- und Willenstätigkeit und in der Folge zu einer blossen Verstandestätigkeit. Damit ist dann die Bewegung wieder zum Sokratischen Intellektualismus zurückgekehrt. Bei Sokrates war die *προαίρεσις* wirklich nur eine Sache der Vernunft; das Denken, das Wissen trifft die Entscheidung. Aristoteles hat demgegenüber mit Nachdruck auf die menschliche Freiheit hingewiesen und betont, dass der Mensch trotz alles Wissens das Vermögen besitzt, sich so oder anders zu entscheiden; und so hat er die *προαίρεσις* aus einer Denktätigkeit in eine Willenstätigkeit verwandelt. Die Folgezeit aber stellte, wie sich zeigte, nach und nach den Sokratischen Intellektualismus wieder her[4]).

---

[1]) 67, 8. 70, 32.

[2]) 75, 7.

[3]) Quaest. nat. et mor. (Ed. Spengel, Monachii 1842) III 206.

[4]) M. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles (Regensburg 1920) 128 ff. — Auch von diesem Gesichtspunkte aus will sich die längst angezweifelte Stelle Eth. Nic. VI 2, 1139 b 4, die es unentschieden lässt, ob die *προαίρεσις* ein wollendes Denken oder ein denkendes Wollen ist, als eine spätere Zutat erweisen.

3) Die Freiheitslehre in der Scholastik.

a) Der intellektualistische Freiheitsbegriff der Scholastik.

Eine ähnlich intellektualistische Freiheitslehre bildet sich nun bei den Scholastikern aus. So bewegt sich Thomas von Aquin in Anschauungen, die deutlich an diejenige Alexanders von Aphrodisias erinnern. Die Vernunft, das Urteilsvermögen, erscheint als der Sitz der Freiheit. Nur soweit wir zu urteilen vermögen, haben wir die Dinge in unserer Gewalt. Das Urteilen aber ist ein Vorrecht der Vernunft; folglich gründet die Freiheit in der Vernunft. Eine Urteilstätigkeit in einem uneigentlichen Sinn kommt allerdings auch den Tieren zu; indessen ruht dieselbe nur auf einer instinktiven, unmittelbaren Abschätzung der Dinge, nicht aber auf einer Vergleichung verschiedener Objekte. Eine solche Urteilstätigkeit erstreckt sich deshalb nicht auf alles Mögliche, wie das Urteil der Vernunft, sondern nur auf ganz Bestimmtes, auf einzelnes; und deshalb, weil hier das Urteil auf ein einziges Objekt eingeschränkt ist, ist auch das Begehren und Handeln eindeutig determiniert. Die jeweiligen Wahrnehmungen und entsprechenden Erregungen bringen ein bestimmtes Verhalten unfehlbar mit sich, wie etwa das Schaf beim Anblick des Wolfes notwendig flieht, der Hund in der Aufwallung des Zornes notwendig bellt. Der Mensch jedoch wird von den augenblicklichen Eindrücken und Erregungen nicht notwendig in Bewegung gesetzt; auf Grund seiner Vernunft kann er sich zustimmend oder ablehnend verhalten[1]).

Auch diese Ausführung lässt also die Freiheit mit dem Vermögen der vernünftigen Ueberlegung zusammenfallen. Die Vernunft ist es, die eine Mehrheit von Möglichkeiten mit sich bringt. Während das Tier in einem einzelnen Augenblick nur von einem einzigen Eindruck erfüllt und beherrscht wird, vermag der Mensch auf Grund seiner Vernunft die Aufmerksamkeit auf verschiedenes zu richten. Er vermag deshalb zu vergleichen und zu überlegen; und dieser Umstand verleiht ihm das Vermögen der freien Entscheidung. Abermals will die *προαίρεσις* mit der *βούλευσις*, die Freiheit mit der Urteilsfähigkeit zusammenfallen. Das Vermögen der freien Entscheidung deckt sich mit der Fähigkeit zu urteilen, d. h. zu vergleichen und zu überlegen. Soweit wir zu urteilen vermögen, sagt Thomas, haben wir die Dinge in unserer Gewalt[2]). Genau wie Alexander von Aphrodisias gründet also auch Thomas das *ἐφ' ἡμῖν* auf die Vernunft. Darum hat, so schliesst der Scholastiker, die Freiheit ihren Grund ganz und gar in der Vernunft. Der Umstand, dass sich das vernünftige Denken auf eine Mehrheit von Möglichkeiten erstreckt, bringt die Freiheit mit sich[3]). Und so kommt Thomas dazu, die freie Wahl in aller Form als einen Akt der Vernunft darzustellen. Die electio, die *προαίρεσις* des Aristoteles, wird als ein Urteil (iudicium) und als eine Art Wissen (quasi quaedam scientia) bezeichnet[4]). Die Freiheit ist ein Prädikat des Urteils, sodass Thomas nicht bloss von einem liberum arbitrium, sondern auch von einem liberum iudicium spricht und beide mit einander dentifiziert[5]). Ein Urteil überhaupt haben auch die Tiere, aber kein freies

[1]) Quaest. disp. de ver. 24, 2. Vergl. De malo 6.

[2]) De ver. 24, 2. — [3]) S. theol. I 83, 1.

[4]) De ver. 24, 1 ad 1 u. 17.

[5]) S. theol. I 83, 1. De ver. 24, 1. 3. 4. Sent. l. II. d. 24. a. 2. Cont. gent. II 48.

Urteil, und zwar deshalb nicht, weil sie auf Grund eines natürlichen Triebes, nicht einer Vergleichung urteilen. Auch wird der Unterschied darin gefunden, dass das Tier zwar über Dinge, aber nicht über das eigene Urteil zu urteilen vermag, d. h. keine reflektierende Tätigkeit besitzt. Mit dieser reflektierenden Vernunfttätigkeit bringt Thomas die Freiheit des öfteren in Zusammenhang. Weil der Mensch nicht bloss über die Dinge, sondern auch über sein Urteil zu urteilen vermag, ist er nicht bloss die Ursache seiner Bewegung, sondern auch seines Urteils und deshalb seiner Freiheit; mit dem reflexiven Urteil besitzt er die Freiheit[1]). Der Mensch hat sein Urteil insofern in seiner Gewalt, als er über dasselbe zu urteilen vermag[2]). In jedem Fall kommt also die Willensfreiheit auf eine Art Urteilsfreiheit hinaus, mag letztere in der Mehrheit der Objekte oder in der reflexiven Tätigkeit gefunden worden. Beide Eigentümlichkeiten der urteilenden Vernunft werden dann auch miteinander in inneren Zusammenhang gebracht; die Tiere sind nämlich angeblich deswegen ausser Stande zu einer vergleichenden Tätigkeit, weil sie kein Bewusstsein von ihrem eigenen Urteil haben. Wie ernst es dem Aquinaten ist mit dem Bestreben, die Freiheit in die Vernunft hineinzulegen, offenbart noch eine letzte Bemerkung. Einem Begehren folgt, wenn sich kein Hindernis in den Weg stellt, notwendig ein entsprechendes Handeln. Unser Begehren und Handeln haben wir deshalb nur dann in unserer Gewalt, wenn wir unsere Urteilskraft in unserer Gewalt haben[3]). Frei ist der Mensch nicht in seinen Handlungen, sondern in seinen Entschliessungen, d. h. in seinen Urteilen[4]).

b) Der Aristotelische Freiheitsbegriff der Scholastik.

Diese Auffassung der Willensfreiheit hat jedoch Thomas keineswegs immer festgehalten. Ein Schwanken verrät er bereits, wenn er es in der Schwebe lässt, ob die freie Wahl ein Urteil ist, oder nur ein solches zur Voraussetzung hat[5]). Und in das positive Gegenteil verwandelt sich die bisherige Auffassung, wenn Thomas die freie Wahl nicht als einen Akt des Verstandes, sondern des Willens charakterisiert und demgemäss das liberum arbitrium nicht mehr mit der Urteilskraft, sondern mit dem Willen zusammen fallen lässt[6]), eine Darstellung, die Thomas mit Recht als aristotelisch bezeichnet. Mit der Lehre, dass die freie Wahl zwar eine vernünftige Ueberlegung voraussetzt, in sich aber ein Willensakt ist, hat jetzt der Scholastiker das intellektualistische Element der Aristotelischen Freiheitsidee auf das richtige Mass zurückgeführt. So schroff aber auch auf solche Weise bei Thomas die Auffassungen einander gegenüberstehen, Thomas macht dennoch einen Versuch, den bisherigen Standpunkt auch jetzt noch festzuhalten, die Definition, wonach das freie Wahlvermögen mit dem freien Urteilsvermögen zusammenfällt, auch jetzt noch als richtig zu erweisen[7]). Wie soll mit dieser Definition im Einklang stehen, dass

---

[1]) De ver 24, 1. Sent. l. II. d. 24. a. 2, d. 25. a. 2.

[2]) De ver. 24, 2.

[3]) A. a. O.

[4]) De ver. 24, 1 ad 1.

[5]) De ver. 24, 1 ad 20.

[6]) De ver. 24, 6. S. theol. I 83, 3 u. 4. Vgl. Comm. in libros X Ethic. ad Nic. lib. III. lect. 9.

[7]) liberum arbitrium . . . est potentia, qua homo libere iudicare potest. De ver. 24, 6.

das freie Wahlvermögen sich mit dem Willen deckt? Wie soll gar, wie Thomas zu zeigen glaubt, eine solche Definition seiner jetzigen Behauptung als Stütze dienen? Die Begründung fällt in der Tat überraschend gewalttätig aus. Wenn vom Prinzip einer Tätigkeit die Rede ist, so ist nicht notwendig an das eigentliche Prinzip gedacht; vielmehr kann etwas als Prinzip ins Auge gefasst sein, obwohl es nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise Prinzip ist. Wird etwa die Grammatik die Wissenschaft vom richtigen Sprechen genannt, so soll sie nicht als Prinzip des Sprechens überhaupt, sondern nur des richtigen Sprechens bezeichnet werden. Und so wird auch unter dem Vermögen der freien Wahl nicht das Prinzip der Urteilstätigkeit überhaupt verstanden, sondern nur das Prinzip der Freiheit des Urteils. Jenes ist die Vernunft, dieses der Wille. Das Urteil als solches ist ein Werk der Vernunft; die Freiheit aber wird dem Urteil nur durch den Willen mitgeteilt [1]).

So ist die Darlegung an einem Punkt angelangt, wo frühere Ausführungen in der Sache wenigstens vollständig verleugnet werden, so wenig auch Thomas die frühere Definition preisgeben möchte. Wurde die Freiheit früher als ein Ausfluss der Vernunft gedeutet, so wird sie jetzt von aussen her in sie hineingetragen. Wurde sie früher ausdrücklich vom Willen und Handeln getrennt und unmittelbar nur der Vernunft zugeteilt, so kommt sie jetzt unmittelbar nur dem Willen, und der Vernunft bloss mittelbar zu. Wurde sie vorher von der Vernunft auf das Wollen übertragen, so jetzt vom Willen auf die Vernunft. Wurde die electio früher als ein Wissen bezeichnet, so wird jetzt in Abrede gestellt, dass sie ein Wissen sei [2]). Hat es Thomas vorher teilweise unentschieden gelassen, ob die freie Wahl mit dem Urteil zusammenfällt oder ihm erst folgt, so ist er jetzt nicht mehr im Zweifel, dass er sich zu gunsten der letzteren Auffassung zu entscheiden hat [3]). Nicht bloss Denkrichtungen von verschiedenem Charakter treten hier einander gegenüber, sondern Denkrichtungen, die einander negieren. Die so völlig intellektualistische Auslegung der Freiheit ist einer Auffassung gewichen, die die Freiheit entschieden in den Willen verlegt. Von selbst erhebt sich die Frage, wie der Aquinate zu so verschiedenartigen Darstellungen kommt. Wie die bisherigen Mitteilungen bereits erkennen lassen, gibt die Verschiedenheit der Quellen den Ansschlag. Wie Thomas die freie Wahl als eine Willenstat charakterisiert und deshalb die Freiheit mit dem Willen zusammenlegt, beruft er sich, wie bemerkt wurde, auf Aristoteles, dessen Lehre er, wie sonst, so auch hier durchaus zutreffend wiedergibt. Wie Thomas richtig bemerkt, bringt Aristoteles die freie Wahl zwar mit einem vorausgehenden Denken in Zusammenhang, betrachtet sie jedoch in sich selber als eine Willenskundgebung. Hier fusst also der Scholastiker ganz auf Aristoteles. Anders da, wo er die freie Wahl als einen unmittelbaren Ausfluss des vernünftigen Erkennens betrachtet. Hier folgt Thomas einer Bahn, die zwar einstmals von Aristoteles ausgegangen ist, im übrigen aber über ihn weit hinausgeführt hat. Hat schon das Altertum den intellektualistischen Bestandteil der Aristotelischen Freiheitsidee so sehr verdichtet, dass aus der *προαίρεσις* eine blosse Vernunfttätigkeit wurde, *προαίρεσις* und *βούλευσις* zusammenfielen, so wird diese Tradition durch die Scholastiker in der Lehre

---

[1]) a. a. O.

[2]) S. theol. 1 II 13, 1 ad 3.

[3]) A. a. O. ad 2.

vom liberum arbitrium weitergeführt. Gleich der προαίρεσις wird jetzt auch das liberum arbitrium als eine Vernunfttätigkeit, und zwar als ein Urteilsakt bestimmt. Dass diese Auffassung mindestens weit verbreitet war, geht aus der von Thomas ohne Einschränkung gemachten Mitteilung hervor, dass die Philosophen das liberum arbitrium als liberum de ratione iudicium definieren [1]. Sichtlich besagt diese Definition nichts anderes, als was Thomas ausführte, wenn er die Freiheit mit dem reflexiven Urteil in Verbindung brachte, d. h. mit dem Vermögen der Vernunft, über die eigene Tätigkeit zu urteilen. Das liberum arbitrium oder liberum iudicium besteht darin, so lehrt Thomas, dass die menschliche Vernunft nicht bloss über die Dinge, sondern auch über ihr arbitrium zu urteilen vermag [2]. Bei Aristoteles wird man für diese den Scholastikern so geläufige Denkweise vergeblich nach Anhaltspunkten suchen. Etwas anders liegt die Sache, wenn Thomas das Vermögen der freien Wahl nicht aus dem reflexiven Charakter der Vernunfttätigkeit ableitet, sondern aus der Mannigfaltigkeit der Objekte, die für diese Tätigkeit bezeichnend ist. In diesem Sinne scheint in der Tat schon Aristoteles selber die Freiheit zur Vernunft in Beziehung zu bringen. Zwischen vernünftigen und vernunftlosen Vermögen entdeckt er nämlich den Unterschied, dass letztere, wenn die Voraussetzungen erfüllt und insbesondere Wirkendes und Leidendes einander hinlänglich genähert sind, notwendig zur Tätigkeit übergehen, erstere dagegen nicht. Den Grund findet er darin, dass vernunftlose Vermögen stets nur eines bewirken, während vernünftige Vermögen jederzeit zu entgegengesetzten Wirkungen im stande sind. Da dies in Wirklichkeit unmöglich ist, muss ein anderes und höheres Prinzip den Ausschlag geben, nämlich ein Wille oder eine freie Entscheidung (προαίρεσις) [3]. Hier scheint es vielleicht, dass Aristoteles selbst schon die Freiheit in einem gewissen Sinne aus einem tieferliegenden Prinzip, nämlich aus der Vernunft, deduzieren will, und zwar aus einer gewissen Indifferenz, die in der Vernunft enthalten ist, nämlich aus dem Umstande, dass die Vernunft aus sich heraus nicht zu einer einzigen Tätigkeit bestimmt ist, sondern eine Mehrheit von Möglichkeiten in sich schliesst. Richtig ist, dass in dieser Beziehung die mittelalterliche Freiheitslehre doch an einen echt Aristotelischen Gedanken anknüpfen konnte. Anderseits geht aber das Mittelalter auch an diesem Punkte über Aristoteles merklich hinaus. Gesagt ist bei Aristoteles nur, dass die Vernunft an sich etwas Indifferentes ist und deshalb einer Determination bedarf, die von aussen kommen muss, nämlich von einer freien Willensentscheidung. Gemeint ist also, dass die Freiheit von der Vernunft gefordert wird, nicht aber, dass sie mit ihr bereits gegeben ist und die freie Wahl mit einem Urteil der Vernunft zusammenfällt. Im Gegenteil, ausdrücklich heisst es, dass die Entscheidung von einem andern Prinzip (ἕτερόν τι) ausgehen, also von aussen an die Vernunft herangebracht werden muss. Der Gedanke, dass die freie Entscheidung etwas anderes ist, als eine Vernunfttätigkeit, findet auch hier den klarsten Ausdruck. Hinter dem scholastischen Intellektualismus bleibt somit auch die Stelle der Aristotelischen Metaphysik weit zurück. Und so findet eine Auffassung, welche die freie Wahl mit vernünftiger Erkenntnis von selbst als gegeben erachtet, mag sie im besonderen die Vielheit der Objekte oder

[1]) De ver. 24, 1. 17.
[2]) De ver. 24, 1.
[3]) Met. IX 5, 1048a.

den reflexiven Charakter der Vernunfttätigkeit im Auge haben, bei Aristoteles keinen Halt. Die vorwiegend intellektualistische Freiheitslehre der Scholastiker, wie sie mit dem liberum arbitrium zur Darstellung gelangt, geht in ihren geschichtlichen Anfängen zwar teilweise von Aristotelischen Anregungen aus, hat aber im übrigen andere Wege eingeschlagen. Aus allen möglichen, Aristotelischen und nichtaristotelischen, griechischen und römischen, heidnischen und christlichen Gedankenelementen wurde ein spezifisch scholastisches Gebilde geformt. Kurz, die scholastische Lehre vom liberum arbitrium reicht zwar mit der einen oder anderen Wurzel bis auf Aristoteles zurück und enthält deshalb einzelne Anklänge an Aristotelische Gedanken; im Grossen und Ganzen jedoch liegt eine wesentlich andere Fassung der Freiheitsidee vor, als bei Aristoteles. Eine spezifisch scholastische Tradition bildet die Quelle, aus der Thomas seinen intellektualistischen Freiheitsbegriff schöpft. Mit der scholastischen Lehre vom liberum arbitrium gewinnt er diesen Begriff, während er durch die Nikomachische Ethik zu einer ganz anderen Freiheitsidee gelangt. So lange für Thomas das liberum arbitrium das Thema bildet, herrscht der intellektualistische Freiheitsbegriff durchaus vor. Nur mit der Frage, ob das liberum arbitrium mit dem Verstande oder dem Willen identisch sei, tritt vereinzelt der Freiheitsbegriff in Aristotelischer Fassung auf. Zur Antwort auf jene Frage geht nämlich der Scholastiker davon aus, dass die electio, die Tätigkeit des liberum arbitrium, nach Aristoteles ein Willensakt sei, und dass infolgedessen das liberum arbitrium mit dem Willen zusammenfallen müsse[1]). Wurde bisher die electio immer wieder als ein Urteil hingestellt, so jetzt mit einem Mal unter Berufung auf Aristoteles als ein Willensakt. Die Aristotelische Auffassung durchbricht jetzt den traditionellen Intellektualismus, um ihn da, wo die electio selber der Gegenstand der Untersuchung wird, vollständig zu verdrängen. So lange das liberum arbitrium das Thema bildet, erscheint, abgesehen von jenem einzelnen Fall, die electio in intellektualistischer Fassung; da jedoch, wo nicht mehr das liberum arbitrium, sondern die electio selber behandelt wird, ist jene intellektualistische Denkweise preisgegeben[2]). Der Abschnitt, der von der electio handelt, deckt sich inhaltlich genau und Kapitel für Kapitel mit dem, was Aristoteles über die *προαίρεσις* lehrt. Der Freiheitsgedanke wird jetzt im engsten Anschluss an Aristoteles entwickelt und bezeichnet daher nicht mehr eine Vernunft-, sondern eine Willenstätigkeit. Die Anlehnung an Aristoteles führt zu einem Freiheitsbegriff, der jenen Intellektualismus ausschaltet[3]). Erscheint der Freiheitsbegriff der Nikomachischen Ethik, soweit

---

[1]) S. theol, I 83, 3. Vgl. De ver. 24, 6.

[2]) De ver. 22, 15. S. theol. 1 II, 13.

[3]) Die Neigung, die Willensfreiheit zu d e d u z i e r e n, aus einem tiefer liegenden Grunde abzuleiten, kommt allerdings auch jetzt noch zur Geltung. Einerseits möchte Thomas die Freiheit aus dem Gedanken der Kontingenz gewinnen, anderseits findet er ihren Grund auch jetzt noch in der Vernunft. Letzteres insofern, als die Vernunft die endlichen Güter nicht bloss unter dem Gesichtspunkt des Guten, sondern auch des Unvollkommenen und Mangelhaften darstellt, als Güter somit, die den Willen nicht bloss anzuziehen, sondern auch abzustossen vermögen, eine Auffassung, die übrigens den eigentlichen Grund der Freiheit nicht in die Vernunft, sondern in die Dinge verlegt: die Unvollkommenheit oder Begrenztheit der endlichen Güter will als Grund der Freiheit erscheinen (S. theol. 1 II 13, 6). Bleibt also Thomas der Neigung, den Frei-

er innerhalb des Abschnitts vom liberum arbitrium auftritt, als ein Fremdkörper, so gelangt er mit der Lehre von der electio zur Alleinherrschaft.

Dass Thomas zu so verschiedenen Darstellungen der Willensfreiheit kommt, hat also seinen Grund wirklich darin, dass er verschiedenen Quellen folgt, einmal der traditionellen Lehre vom liberum arbitrium, das andere Mal der Nikomachischen Ethik. So oft er vom liberum arbitrium handelt, denkt er intellektualistisch, und so oft die electio sein Thema ist, bestimmt er die freie Wahl ausschliesslich als Willensakt. In der scholastischen Lehre vom liberum arbitrium hat der Freiheitsgedanke eine andere Ausprägung erhalten, als bei Aristoteles. Im 13. Jahrhundert stossen die beiden Auffassungen auf einander. Dass sich beide innerlich ausschliessen, unterliegt nach obigen Ausführungen keinem Zweifel. Und so wäre es vielleicht nahe gelegen, die überkommene, im liberum arbitrium verkörperte Auffassung als veraltet aufzugeben und sich der neuen, von Aristoteles herkommenden anzuschliessen. Doch der Scholastiker verfährt anders. Er behandelt das überlieferte Gedankengebilde nach wie vor als unveräusserlichen Besitz, der auch noch neben der neuen Betrachtungsweise festgehalten wird, wobei das Bestreben nur darauf gerichtet ist, zwischen alten und neuen Anschauungen einen dialektischen Ausgleich zu finden[1]. Auch nachdem die Theorie von der Willensfreiheit die Form der Aristotelischen *προαίρεσις* angenommen hat, behält Thomas noch das liberum arbitrium bei; und der auffallende Zwiespalt soll abermals mit rein dialektischen Mitteln überwunden werden. Soweit auch beide Anschauungsweisen von einander abliegen, sie sollen dennoch zusammengeschweisst werden. Auf einen Versuch dieser Art wurde bereits hingewiesen. Das liberum arbitrium soll, obschon es mit dem Willen identisch ist, als Urteilskraft, und zwar als freie Urteilskraft bezeichnet werden dürfen, nämlich deshalb, weil es der Urteilstätigkeit der Vernunft das Merkmal der Freiheit verleiht[2]. Ein zweiter Versuch fällt nicht minder gewalttätig aus. Der Aquinate macht sich den Einwand, dass die electio eine Urteilstätigkeit ist, also nicht wohl eine Willenstätigkeit sein kann. Das Urteil bezeichnet, so lautet die Lösung, den Abschluss der vernünftigen Ueberlegung. Aber nicht bloss die Urteilstätigkeit schliesst sich an die Ueberlegung an, sondern auch die Zustimmung des Willens. Urteil und Willensentscheidung zusammengenommen bilden den Abschluss der Ueberlegung; und d e s h a l b wird auch die electio als eine Art Urteil bezeichnet[3]. Also nur deshalb soll die electio, obschon

---

heitsgedanken d e d u k t i v abzuleiten, auch jetzt noch treu, der B e g r i f f der Freiheit fällt doch aristotelisch aus; damit stimmt überein, dass jetzt der Scholastiker die Vernunft nur noch mit Einschränkung als das Prinzip der Freiheit bezeichnet. Hat er früher die Freiheit in j e d e r Beziehung in die Vernunft verlegt (De ver. 24, 2: Totius libertatis radix est in ratione constituta), so jetzt nur noch in dem Sinn, dass die Vernunft zwar der Grund, der Wille aber der Träger der Freiheit ist (Radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa est ratio. S. theol. 1 II 17, 1 ad 2). — Ein Rest der intellektualistischen Freiheitsidee behauptet sich auch in der Lehre, dass der B e f e h l formell eine Funktion der Vernunft sei (1 II 17, 1. 6. 7).

[1]) Vgl. Frhr. v. H e r t l i n g, Augustinuszitate. Sitzungsberichte der philos.-philol. und der hist. Klasse der k. bayr. Akademie der Wissenschaften Heft IV (1904) 555, 576 ff., 595.

[2]) S. oben.

[3]) S. theol. I 83, 3 ad 2.

Willensakt, zugleich als Urteil bezeichnet werden dürfen, weil sie zusammen mit einem Urteil die vernünftige Ueberlegung zum Abschluss bringt! Thomas will die alten Formeln, wie sie mit dem liberum arbitrium gegeben sind, unbedingt beibehalten, obschon sie einen ganz anderen Freiheitsbegriff ausdrücken, als derjenige ist, den er sich nunmehr im Anschluss an Aristoteles angeeignet hat.

Das Ergebnis ist also, dass Thomas über die Willensfreiheit zwei gänzlich verschiedene Auffassungen vorträgt und bald dieser, bald jener folgt. Die eine, nämlich die ausgesprochen intellektualistische, entspringt einer für die Scholastik traditionellen Denkweise, die zwar mit ihren Wurzeln zum Teil auf Aristoteles hinweist, als Ganzes genommen aber mit dem griechischen Philosophen wenig zu tun hat[1]; die andere ist unmittelbar aus der Nikomachischen Ethik geschöpft. Dieser geschichtliche Sachverhalt musste festgestellt werden, weil er zur Beurteilung der weiteren Entwicklung unerlässlich ist. Die Auslegung der Aristotelischen Willenslehre hat, wie sich zeigen wird, in der Neuzeit teilweise gerade an jene scholastische Auffassung angeknüpft, die nicht eigentlich und direkt auf Aristoteles fusst, nämlich an die Lehre vom liberum arbitrium, ein Verfahren, das für die Darstellung der Aristotelischen Lehre verhängnisvoll geworden ist. Besonders Heman hat diesen Missgriff begangen und so die Interpretation auf Bahnen gelenkt, die sich von der geschichtlichen Wahrheit weit entfernen. Von den beiden Bewegungen, die in der Freiheitslehre des 13. Jahrhunderts in einander fliessen, glaubt Heman gerade jene, die nur indirekt und nur in einem sehr begrenzten Masse auf Aristoteles zurückgeht, als Anknüpfungspunkt benützen zu dürfen, um in die Lehre des Aristoteles einzudringen.

4) Trendelenburg.

Vor Heman bekundete schon Trendelenburg eine gewisse Neigung, den Aristotelischen Freiheitsbegriff vor allem zur Vernunft in Beziehung zu bringen. Aristoteles legt, so heisst es, mit seiner Freiheitslehre das ganze Gewicht in den Verstand. Die Freiheit findet sich in den denkenden Wesen, sofern diese Entgegengesetztes zu erkennen und hervorzubringen vermögen. Die Wahl des überlegenden Seelenteils verbürgt die Freiheit. Die Ueberlegung bedingt, dass unser Verhalten in unserer Gewalt steht, so dass es auf uns ankommt, ob wir handeln oder nicht handeln wollen. Gegenstand der Begierde ist, was als gut erscheint, Gegenstand des Willens, was wahrhaft gut ist. Dies aber erkennt der Verstand. Als das höhere Prinzip ist er seiner Natur nach zur Herrschaft über die Begierde berufen, wie die obere Himmelssphäre über die untere herrscht. Wenn man erwägt, wie Aristoteles bemüht ist, den Verstand als in sich gegründet und vom Fremden unabhängig darzustellen, so scheint es, dass er auf solche Weise zugleich die Freiheit des Willens sicherstellen will. In der allgemeinen Denkrichtung des Aristoteles findet die Freiheit noch eine andere Stütze. Während der alle Freiheit verschlingende Determinismus jenen Systemen eigen ist, die keine endlichen Substanzen kennen, betrachtet Aristoteles das Einzelwesen durchweg als Substanz[2].

---

[1]) Vgl. A. Schneider, Die Psychologie Alberts des Grossen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Band IV Heft 5—6 [Münster 1903—1906]) 283. 455.

[2]) Historische Beiträge zur Philosophie II (Berlin 1885) 152 ff.

Unverkennbar erinnert diese Darstellung an jenen Intellektualismus, der bei den späteren Peripatetikern und dann bei den Scholastikern zur Geltung gelangt ist. Die Mehrheit entgegengesetzter Möglichkeiten, womit es das vernünftige Denken zu tun hat, soll wieder schon die Freiheit enthalten. Soweit sich für eine solche Darstellung bei Aristoteles ein Anhaltspunkt finden lässt, kann nur an die oben besprochene Stelle der Metaphysik gedacht werden. Dort aber ist, wie sich gezeigt hat, der griechische Philosoph weit entfernt, mit dieser Seite der Denktätigkeit die Freiheit schon für gegeben zu halten. Noch weniger gewinnt Aristoteles seinen Freiheitsgedanken mit der Immaterialität des Denkens, wie Trendelenburg sagen zu wollen scheint. Wenn ferner die Freiheit insbesondere wieder mit dem Vermögen der vernünftigen Ueberlegung mehr oder weniger zusammenfallen will, so wurde auch hierzu bereits das Notwendige gesagt. Wenn schliesslich Trendelenburg, abgesehen vom denkenden Verstande, nur noch in der jedem Pantheismus abholden Denkweise des Aristoteles eine Stütze der Willensfreiheit entdeckt, so ist die wirkliche Grundlage der Aristotelischen Freiheitslehre der Aufmerksamkeit des im allgemeinen so kundigen Aristotelikers entgangen. In Wirklichkeit leitet Aristoteles seine Freiheitsidee weder aus der überlegenden Vernunft, noch aus irgend einer Weltanschauung ab, schöpft sie vielmehr unmittelbar aus dem sittlichen Bewusstsein. Diesen klaren Tatbestand scheint Trendelenburg übersehen zu haben, um auch seinerseits einer Tradition zu folgen, die der Aristotelischen Freiheitslehre einen deduktiv-intellektualistischen Charakter verleiht. Erheblich einseitiger noch allerdings als Trendelenburg ist Heman auf diesem Wege weitergegangen.

5) Heman.

a) Freiheit und Vernunft.

Der intellektualistische Persönlichkeitsbegriff des Aristoteles bringt, so urteilt Heman, auch die Freiheit vor allem in Beziehung zur Vernunft[1]. Die Vernunft ist es, was den höheren Willen vom niederen unterscheidet. Wird die Begierde vom Sinnlichen in Bewegung gesetzt, so der Wille von der Vernunft und vom Intelligiblen. Entsteht die Begierde durch Wahrnehmung, so der Willensakt durch das Denken, Berechnen, Ueberlegen, Beratschlagen. Geht die Begierde nur auf Sinnliches, so der Wille auf das Zukünftige[2]. Ja, im Gegensatz zu Zeller glaubt Heman, dass Wille und praktische Vernunft zwar begrifflich verschieden sind, sachlich aber zusammenfallen. Der freie Wille wird zu einer blossen Vernunftfunktion[3], ein Standpunkt, der allerdings später preisgegeben wird[4]. Die Willensfreiheit hat ihren letzten und festesten Grund in der Immaterialität der höheren Seele, in dem Umstand, dass die Vernunft im Gegensatz zu organischen Fähigkeiten nicht mit dem Leibe und seinen Zuständen vermischt ist[5]. Weil die Vernunft geistig ist, vermag sie im Unterschiede von den Sinnen ihre eigene Tätigkeit „zum Objekt zu machen und sich so als denkend zu erfassen. Wenn nun, wie Aristoteles unzweideutig lehrt, der Wille zur intellektiven Seele gehört, so muss daraus die Folgerung gezogen werden, die sich notwendig ergibt, dass der Geist einerseits, wie er sein Denken zu denken und zu erkennen vermag, so auch seinen Willen wollen kann; und anderseits, wie er sich denken kann, er so auch sich selbst zu wollen vermag“[6]. Der Verstand „denkt auch sich selbst und

[1]) A. a. O. 16 ff. — [2]) 41 f. — [3]) 45. — [4]) 100 ff. — [5]) 48. — [6]) 51.

kann darum auch sich selbst wollen; und wie er sein Denken denken kann, so kann er auch seinen Willen wollen; d. h. er kann auch den mit seinem Denken verbundenen Willen denken und daher wollen oder auch nicht wollen. Der selbstbewusste Mensch hat daher auch seinen Willen in der Gewalt und besitzt das Vermögen der Selbstbestimmung. Das Tier aber hat sein Begehren nicht in der Gewalt, weil es keine Gewalt über seine Vorstellungen hat, d. h. weil es seinen Vorstellungen nicht selbstbewusst, nicht sich selbst vorstellend und denkend gegenübersteht. Der Mensch kann sich mit seiner Denkkraft von seinem Denken und Vorstellen unterscheiden, dies fehlt dem Tiere; es kann sich nicht von seinen Vorstellungen losmachen, und davon unterscheiden, darum kann es sich auch nicht von seinem mit dem Vorstellen verbundenen Begehren losmachen, sondern muss ihm folgen. Anders der selbstbewusste Mensch; sowie ein Gedanke in seinem Geiste auftaucht, steht er ihm auch selbstständig gegenüber und hat das Vermögen, ihn zu bejahen oder zu verneinen, d. h. ihn für wahr oder falsch zu halten. Was aber auf dem Gebiet des theoretischen Denkens die Bejahung und Verneinung, das ist auf dem Gebiet des praktischen Denkens das Gute und Böse, das Begehren und Verabscheuen. Das praktische Denken wird aber Wollen; sobald also im Geiste ein Wollen sich regt, hat der Mensch auch die Macht, dieses Wollen zu bejahen oder zu verneinen, d. h. dieses Wollen zu wollen oder nicht zu wollen. Die Selbstbestimmung ist demnach das Vermögen, den Willen zu bejahen oder zu verneinen, d. h. die Willensregung zu wollen oder nicht zu wollen"[1]. Wie wir „durch unser Denken des Denkens selbstbewusst sind, so sind wir durch unser Wollenkönnen des Willens selbstwollend und uns selbstbestimmend"[2].

Dass diese Gedankenreihe, soweit sie die Willensfreiheit aus dem Wesen der vernünftigen oder reflexiven Erkenntnis folgerichtig deduzieren will, nichts mit Aristoteles zu tun hat, unterliegt keinem Zweifel. Heman macht denn auch keinerlei Versuch, eine solche Deduktion bei Aristoteles nachzuweisen. Aus den Aristotelischen Texten kann er sie unmöglich geschöpft haben. Dagegen springt die Verwandtschaft mit scholastischen Darlegungen in die Augen. Es ist ein den Scholastikern geläufiger Gedanke, dass das reflexive Denken die Willensfreiheit mit sich bringt; nur dass dieser Gedanke bei Heman eine neue Fassung bekommt. Soll nach scholastischer Annahme mit dem reflexiven Denken die Willensfreiheit unmittelbar gegeben sein, so nämlich, dass die Freiheit mit dem Vermögen, zu überlegen oder reflexiv zu denken, zusammenfällt, der freie Wille nichts anderes ist, als das reflexive oder „freie Urteilsvermögen" (liberum arbitrium = liberum iudicium), so will Heman aus der reflexiven Denktätigkeit einen entsprechenden Charakter der Willenstätigkeit erschliessen. Aus dem reflexiven Charakter des Denkens muss nach Heman gefolgert werden, dass das höhere Wollen von analoger Beschaffenheit ist, also ebenfalls reflexiven Charakter besitzt; und dies macht angeblich das Wesen der Willensfreiheit aus. Dabei räumt Heman ausdrücklich ein, dass Aristoteles selber diese Konsequenz noch nicht gezogen hat, obschon sie in Wirklichkeit nicht zu umgehen sei. Augustin soll es gewesen sein, der sie zum ersten Male gezogen hat. So nimmt Heman an, wiewohl er es für ungewiss hält, ob Augustin die betreffenden Bestimmungen des Aristoteles über die Natur des Denkens gekannt hat. Als ein dem griechi-

[1]) 52. — [2]) 52².

schen Philosophen vermeintlich „kongenialer Geist“ könne Augustin sehr wohl selbst, auf Plato gestützt, zu solchen Bestimmungen über die Denktätigkeit gelangt sein[1]). Demgemäss hätte Augustin eine Konsequenz aus einem Aristotelischen Vordersatz gezogen, von dem unsicher ist, ob er dem christlichen Theologen überhaupt bekannt war! Hat Heman damit selber bereits eingestanden, dass die Aristotelische Grundlage der betreffenden Darlegung Augustins sehr fragwürdig ist, so wird der Zweifel beim Einblick in den Augustinischen Text zur Gewissheit. Ausgangspunkt ist allerdings die Tatsache, dass die Vernunft nicht bloss die Dinge, sondern auch sich selber erkennt. Deshalb sei es nicht zu verwundern, dass in ähnlicher Weise auch der Wille nicht bloss die Dinge, sondern auch sich selber ergreift[2]). Einzuräumen ist, dass Augustin zwischen dem reflexiven Denken und der Willenstätigkeit in der Tat ein Verhältnis der Analogie feststellen will. Er möchte die Tatsache verständlich machen, dass der Wille nicht bloss die Dinge so oder anders, gut oder schlecht gebrauchen kann, sondern ebenso mit sich selbst verfahren, sich selber zum Guten oder Schlechten gebrauchen kann; und diesen Zweck glaubt er zu erreichen mit dem Hinweis auf die reflexive Denktätigkeit. Angesichts der Tatsache, dass die Vernunft sowohl die Dinge, wie sich selber erkennt, soll es nicht mehr so rätselhaft erscheinen, dass der Wille ein analoges Verhalten erkennen lässt. Scheint demnach insoweit Klarheit zu bestehen, als es dem christlichen Theologen darum zu tun ist, zwischen der Willenstätigkeit und dem reflexiven Denken ein Verhältnis der Analogie zu konstatieren, so dürfte es bereits zweifelhaft sein, ob es sich hierbei auf Seiten des Willens speziell um die Freiheit handelt; ob die freie Selbstbestimmung gemeint ist, wenn es vom Willen heisst, dass er nicht bloss die Dinge, sondern auch sich selber gebraucht. Darf dieser Ausdruck wirklich als eine Umschreibung der Willensfreiheit gelten? Mag ferner immerhin sein, dass der Freiheitsgedanke irgendwie, direkt oder indirekt, berührt ist, da ja Augustin in dem betreffenden Kapitel erklärt, von einer Schwierigkeit zu reden, die mit dem freien Willen gegeben ist; unbestreitbar ist jedenfalls, dass die Erwägung keinen Zugang zur Aristotelischen Freiheitslehre erschliesst. Die Darlegung ist, wie auch der dortige Hinweis auf das Gedächtnis, speziell auf die auch ihm eigene Fähigkeit, nicht bloss anderes, sondern auch sich selbst zu umfassen, echt augustinisch und hat nichts mit der Aristotelischen Gedankenwelt zu tun. Von hier aus ein Licht auf die Aristotelische Freiheitslehre zu werfen, ist völlig ausgeschlossen. Und doch scheint Heman seine ganze Darstellung, wie sie eben mitgeteilt wurde, auf jene Ausführung Augustins zu stützen. Wenigstens hat er auf jeden anderen Beleg verzichtet. Sein Versuch, den Aristotelischen Freiheitsgedanken als einen Ausfluss des reflexiven Denkens erscheinen zu lassen, hängt deshalb gänzlich in der Luft. Aber auch Augustin lässt sich kaum für eine solche Auffassung in Anspruch nehmen, will vielmehr nur die Eigenart menschlichen Willens mit dem Hinweis auf das reflexive Denken dem Verständnis näher bringen. Um so klarer und nachhaltiger ist der Gedanke bei den Scholastikern durchgeführt. An die scholastische Lehre vom liberum arbitrium lehnt sich denn auch Hemans Ausführung unverkennbar an; nur dass der Gedanke, wie gezeigt wurde, in einer neuen Form auftritt, in einer Form jedoch, worin er sich nur noch weiter von Aristoteles entfernt. Der wunderliche Gedankengang, mit dem Heman vom

[1]) 1². — [2]) Augustinus, De libero arbitrio II 19, 51.

Selbstbewusstsein zur Selbstbestimmung überleiten will, hätte nie als aristotelisch ausgegeben werden sollen. Muss wirklich aus der reflexiven Tätigkeit des Verstandes gefolgert werden, dass auch dem Willen eine solche Tätigkeit eigen ist? Und wenn ja, wenn wirklich auch auf Seiten des Willens eine reflexive Tätigkeit vermutet werden muss, ergibt sich auf solche Weise in der Tat der Begriff der Selbstbestimmung? Soll der Geist wirklich zuerst ein Wollen des Wollens denken, um zum Begriffe der Selbstbestimmung zu gelangen? Soll dieser Weg überhaupt dazu angetan sein, zum Gedanken der Selbstbestimmung zu führen? In jedem Fall wird man, um es zu wiederholen, bei Aristoteles vergeblich nach Spuren einer solchen Deduktion suchen. Aristoteles will die Freiheit in keiner Weise deduzieren, nicht aus tieferen Voraussetzungen ableiten, sondern als unmittelbar gegebenen Bewusstseinsinhalt feststellen. Das unmittelbar gegebene Bewusstsein bildet für ihn die Quelle der Freiheitsidee. Speziell das sittliche Bewusstsein enthält nach Aristoteles den Gedanken der freien Selbstbestimmung. Die allgemeine Tugendlehre, die Zergliederung des Tugendbegriffes bezeichnet den Weg zur Aristotelischen Freiheitslehre. Wie Aristoteles findet, liegt es im Wesen des sittlichen Handelns, ein Ausfluss freier Selbstbestimmung zu sein. Der Tugendbegriff kann nicht ohne den Freiheitsgedanken vollzogen werden, die Willensfreiheit bildet einen Bestandteil des sittlichen Bewusstseins. Nicht irgend ein deduktives Verfahren, sondern eine Bewusstseinsanalyse fördert bei Aristoteles den Freiheitsgedanken zu Tage. Und erst das Bestreben, nunmehr den Freiheitsgedanken selbst zu analysieren, führt zum Ergebnis, dass das freie Wollen eine vernünftige Erkenntnis zur Voraussetzung hat. Eine vernünftige Ueberlegung erscheint dem Philosophen als die Voraussetzung einer freien Wahl. Ueberlegung und freie Entschliessung gehören insofern zusammen. Die vernünftige Ueberlegung bedeutet für Aristoteles zwar eine Vorbedingung und ein Kennzeichen der freien Willensentscheidung, aber durchaus nicht deren Prinzip oder Wesenskonstitutiv. Der griechische Philosoph leitet die Selbstbestimmung nicht etwa aus der vernünftigen Ueberlegung ab, wie das Mittelalter und auch Heman will; vielmehr entdeckt er umgekehrt im Begriff der Selbstbestimmung, wie ihn das sittliche Bewusstsein unmittelbar darbietet, die Beziehung zur vernünftigen Ueberlegung. In der schon gegebenen Willensfreiheit erkennt er die Beziehung zur Vernunft; nicht aber gewinnt er den Freiheitsbegriff aus der Vernunft. Der Freiheitsgedanke des Aristoteles gründet nicht in einer Analyse der Vernunfttätigkeit, sondern des sittlichen Bewusstseins[1].

Mit der Beziehung zur Vernunft ist daher dieser Gedanke auch keineswegs erschöpft, wie Heman glauben machen möchte. Was die freie Willenshandlung von der Willenshandlung überhaupt, die *προαίρεσις* vom *ἑκούσιον* unterscheidet, ist, so lehrt Heman, „nach Aristoteles die Vernunft, *λόγος*, *διάνοια*. Freiwillige Handlungen können nur Handlungen mit und aus Vernunft, Ueberlegung und Wahl sein. Es sind Handlungen, welche ihre Quelle nicht nur unbestimmt »in uns«, sondern ganz bestimmt in unserer Vernunft, im intellektiven Teil der Seele haben. Nur die Vernunft hat das Vermögen, zu überlegen und zu wählen und frei nach eigener Wahl und Vorsatz zu handeln. Nur der Vernunftwille hat Wahl-

[1]) Wittmann a. a. O. 97 ff.

freiheit . . . Willensfreiheit ist Handeln aus Vernunft"[1]). Richtig ist, wie bereits dargetan wurde, dass Aristoteles das freie Wollen mit dem Hinweis auf die Vernunft charakterisiert, dass also die Beziehung zur denkenden Vernunft ein unterscheidendes Merkmal des freien Wollens ist; falsch aber ist es, wenn Heman meint, dass mit diesem Merkmal das Wesen des freien Wollens erschöpft ist; die Eigenart der Aristotelischen *προαίρεσις*, der besondere Inhalt, den gerade Aristoteles diesem Begriff gegeben hat, wird vollständig übersehen. Würde es sich um Sokrates oder auch um Plato handeln, dann allerdings wäre Heman berechtigt, die *προαίρεσις* in diesem Sinne zu bestimmen; allein mit der Aristotelischen *προαίρεσις* hat es eine andere Bewandtnis. Von seinem eudämonistischen Standpunkte aus ist Sokrates der Anschauung, dass unser Wollen durch die Erkenntnis eindeutig determiniert wird. Weil der Wille notwendig nach dem Guten, d. h. nach der Glückseligkeit strebt, so ergreift er im einzelnen Fall notwendig dasjenige, was ihm der Verstand als das grössere Gut vorstellt. Die Wahl (*προαίρεσις*) ist deshalb hier eine Sache der Vernunft. Hat die Vernunft erkannt, welches das grössere Gut ist, so ist der Wille in der Entscheidung nicht mehr frei; nicht beim Willen, sondern bei der Vernunft liegt die Entscheidung[2]).

Anders Aristoteles, der das Wollen nicht mehr in einem Verlangen nach Glückseligkeit aufgehen lässt, sondern daneben auf ein Objekt hinlenkt, das auf den Willen keine unwiderstehliche Zugkraft ausübt, ihn nicht eindeutig bestimmt, sondern an seine freie Selbstbestimmung appelliert; gemeint ist das sittlich Gute. Das sittlich Gute, so urteilt Aristoteles, nimmt den Menschen nicht mit jener unwiderstehlichen Gewalt für sich ein, wie die Glückseligkeit. Während der Mensch nach der Glückseligkeit notwendig strebt, kann er mit Wissen und Willen sowohl das Gute wie das Böse tun[3]). Das Wissen, die denkende Vernunft, enthält hier die Entscheidung nicht; trotz des Urteils der Vernunft steht es bei uns, ob wir uns so oder anders entscheiden wollen. Die *προαίρεσις* ist nicht mehr eine Sache der Vernunft, sondern des freien Willens; aus der blossen Wahl ist eine freie Wahl geworden. Darum nimmt Aristoteles neben der denkenden Vernunft als weiteres Merkmal der *προαίρεσις* das *ἐφ' ἡμῖν* in die Definition auf[4]). Heman würdigt dieses Merkmal nicht und lässt deshalb verkehrter Weise auch die Aristotelische *προαίρεσις* noch mit einer Funktion der Vernunft erschöpft sein. Das *ἐφ' ἡμῖν* kennzeichnet die *προαίρεσις* als eine Wahl, die nicht bloss das Werk der überlegenden Vernunft, sondern auch des freien Willens ist.

In zweifacher Hinsicht hat darnach Heman die Aristotelische Freiheitslehre verfehlt, einmal, wenn er darin eine Deduktion aus der denkenden Vernunft erblicken will, dann, wenn er demgemäss die freie Entscheidung in eine blosse Vernunftfunktion auflöst. Heman gelangt durch eine so einseitig intellektualistische Auffassung zu einer Konstruktion, die sich mit dem Gedanken des Aristoteles in keiner Weise deckt. So unzweideutig er den Gedanken einer freien Wahl und Selbstbestimmung bei Aristoteles ausge-

---

[1]) 69 f.

[2]) T. Wildauer, Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles (I. Teil. Innsbruck 1877) 21 ff.

[3]) Eth. Nic. III 7, 1113b 15.

[4]) III 4, 1111b 30. 6, 1113a 9. Wittmann a. a. O. 129 f.

sprochen findet, so wenig vermag er diesem Gedanken von seinem Standpunkte aus eine Grundlage zu geben; die Willensfreiheit löst sich bei einer so ausschliesslich intellektualistischen Deutung unfehlbar auf. Eine προαίρεσις, die nur Sache der Vernunft ist, ist keine freie Wahl, sondern bloss eine Wahl, wie sie auch der Sokratische Eudämonismus kennt; ein Standpunkt, der die Wahl nur zur Vernunft in Beziehung bringt, führt nicht über Sokrates hinaus und wird daher der spezifisch Aristotelischen Denkweise nicht gerecht. Wenn nach Sokrates die Vernunft unfehlbar und notwendig unter verschiedenen Gütern das grössere ergreift, so hat eine solche Wahl nichts mit Freiheit und freier Selbstbestimmung zu tun; hätte Aristoteles keine anderen Gesichtspunkte herangezogen, so wäre er niemals zum Freiheitsgedanken gelangt. Sein Bestreben ist es aber gerade, wie Heman richtig erkennt, die προαίρεσις als eine Wahl zu kennzeichnen, wobei der Mensch nicht einem unwiderstehlichem Drange folgt, sondern die Entscheidung in seiner Gewalt hat[1]). Darum definiert er die προαίρεσις als eine Tätigkeit, die zwar eine Vernunftfunktion voraussetzt, in sich aber eine Willenstätigkeit (ὄρεξις) ist, und zwar eine solche, wobei der Mensch keinem Zwange unterliegt, sondern es in seiner Gewalt (ἐφ' ἡμῖν) hat, sich so oder anders zu entscheiden[2]). Die Absicht, im Gegensatz zu Sokrates die προαίρεσις als solche von der Vernunfttätigkeit zu unterscheiden und zu einer Willensfunktion zu machen, und zwar zu einer Willensfunktion im Sinne einer freien Entscheidung, gelangt auf das deutlichste zum Ausdruck. Mit gutem Grunde also findet Heman den Gedanken einer freien Wahl und Selbstbestimmung bei Aristoteles klar ausgesprochen; allein seine intellektualistische Auslegung zerstört diesen Gedanken wieder. Eine προαίρεσις, die sich nicht über einen Akt der urteilenden Vernunft erhebt, nimmt nicht den Charakter einer freien Selbstbestimmung an. Sie ist nicht das, was Aristoteles in die προαίρεσις hineinlegt und auch Heman darin erkennt. Der Sinn der Aristotelischen προαίρεσις ist, so urteilt Heman mit Recht, dass die Dinge oder Objekte nicht wie Magnete den menschlichen Willen auf sich ziehen, sondern dem Menschen selber die Entscheidung überlassen. Die Dinge üben keine zwingende Kraft auf den Menschen aus, sondern lassen Raum für eine freie Entschliessung[3]). Allein durch seine intellektualistische Deutung, durch das fortgesetzte Bemühen, die προαίρεσις zu einer Vernunfttätigkeit zu stempeln, beraubt sich Heman der Möglichkeit, jener Auffassung die notwendige Grundlage zu geben. Der Begriff προαίρεσις gewinnt den anerkannten Inhalt nicht; eine freie Selbstbestimmung, wie sie bei Aristoteles von Heman vorgefunden wird, kommt nicht zustande.

Heman glaubt in der Aristotelischen Freiheitslehre einen unmittelbaren Ausfluss und eine logische Weiterbildung der Sokratisch-platonischen Willenspsychologie erblicken zu dürfen[4]). Mit Unrecht. Die Sokratische Willensauffassuug ist so völlig vom Eudämonismus beherrscht, dass sie im Wollen ausschliesslich das naturnotwendige Streben nach Glückseligkeit erblickt. Für eine Freiheit lässt eine solche Willenspsychologie keinen Raum. Naturnotwendig, so lehrt Sokrates folgerichtig, strebt der Mensch nach dem Guten; und nur irrtümlicherweise vermag er auch das Böse zu

---

[1]) III 7, 1113b 3 ff.
[2]) III 5, 1113a 10.
[3]) 91. — [4]) 19.

ergreifen. Der Sokratische Eudämonismus bringt unmittelbar jenen Intellektualismus mit sich, wonach der Mensch notwendig jenes Objekt wählt, das ihm durch die Vernunft als das höhere Gut vorgestellt wird. Nicht ein freier Wille, sondern das Urteil der Vernunft trifft die Entscheidung. Hätte Aristoteles, wie im grossen und ganzen Plato, diesen Standpunkt festgehalten, so hätte er sich den Zugang zur Freiheitsidee ebenso versperrt, wie Sokrates. Nur dadurch, dass er mit seiner ethischen Denkweise in die Willenslehre ein ganz neues Moment einführt, das Objekt des Willens nicht bloss unter dem Gesichtspunkt der Glückseligkeit, sondern auch unter dem des sittlich Guten oder Seinsollenden in Betracht zieht, stösst er auf den Freiheitsgedanken. Weit entfernt also, eine direkte und gradlinige Fortsetzung der Sokratischen Willenspsychologie zu bilden, ist die Aristotelische Freiheitslehre durch die Einführung eines vollständig neuen Gesichtspunktes bedingt. Nur dadurch gelangt Aristoteles zur Willensfreiheit, dass er den Sokratischen Eudämonismus mit einem streng ethischen Standpunkte vertauscht und auf solche Weise zur blossen Wahl, wie sie auch von der denkenden Vernunft vollzogen wird, das Merkmal der Freiheit (ἐφ' ἡμῖν) hinzufügt [1]). Heman schaltet das letztere wieder aus und zerstört so den Aristotelischen Freiheitsbegriff.

b) Die Freiheit des Bösen.

Eine besondere Schwierigkeit bereitet sich Heman, wenn es gilt, die Freiheit auch auf das Böse auszudehnen. Aristoteles hebt mit dem grössten Nachdruck hervor, dass das Böse nicht minder der Ausfluss freier Entscheidung ist, als das Gute. Für Heman hat diese Auffassung zu bedeuten, dass das Böse ebensowohl und in gleichem Masse das Werk der Vernunft ist, wie das Gute. Von den beiden Stellen, die Heman für seine Auslegung heranzieht [2]), kommt im Grunde nur eine in Betracht. Wie dort Aristoteles dartut [3]), besteht ein Unterschied zwischen einem zügellosen Menschen, der das Böse wie aus Grundsatz, mit voller Freiheit und ohne eine Empfindung der Reue tut, und demjenigen, der nur aus augenblicklicher Schwäche handelt und seine Tat alsbald bereut. Im Gegensatz zu diesem ist jener der Besserung unzugänglich. Gleicht der böse Wille der chronischen Krankheit, so der Mangel an Selbstbeherrschung den vorübergehendeu Anfällen. Handelt der Mensch dort nach seinem Willen, so hier gegen seinen Willen. Wie nach einem Ausspruch des Demodokus die Bewohner von Milet zwar nicht unverständig sind, aber doch unverständig handeln, so sind die Menschen ohne Selbstbeherrschnng zwar nicht schlecht, aber ihr Verhalten ist schlecht. Jagt der eine aus Grundsatz, eben, weil er nun einmal so ist, im Widerspruch mit der Vernunft den Lüsten nach, so der andere infolge einer augenblicklichen Anwandlung. Dieser ist leicht umzustimmen, jener nicht. Die Gesinnung, der angeborene oder erworbene Charakter ist es, was dort die menschliche Lebenshaltung bestimmt, nicht die Belehrung. Wer dagegen bloss nicht die genügende Selbstbeherrschung besitzt, lässt sich durch den Affekt von der Bahn der Vernunft abdrängen, ohne sich der Herrschaft der Lust vollständig auszuliefern. Ihn beherrscht dann der Affekt, die Leidenschaft, nicht die Vernunft. Nur kommt es nicht so weit, dass er sich ein solches Verhalten zum Grundsatz macht; er ist noch nicht verdorben oder zügellos.

---

[1]) Wittmann a. a. O. 114 ff. — [2]) 155 ff.
[3]) Eth. Nic. VII 9 1150b 29 ff.

Aus dieser Darlegung wie aus vielen anderen geht hervor, dass Aristoteles weit entfernt ist, im Bösen ein Werk der Vernunft zu erblicken. Im Gegenteil, das Böse tritt zur Vernunft in Gegensatz, ist dadurch bedingt, dass nicht die Vernunft die Lebensnorm bildet, sondern die Herrschaft an andere Faktoren abgetreten hat. Handelt der Mensch böse, so handelt er in jedem Fall gegen die Vernunft, mag eine augenblickliche Stimmung oder ein bleibender Charakter den Ausschlag geben[1]). Diese Auffassung liegt ja unmittelbar im Aristotelischen Sittlichkeitsbegriff. Gilt die Vernunft als sittliche Norm, deckt sich das Gute mit dem Vernunftgemässen, so kann unmöglich auch das Böse in gleichem Masse ein Ausfluss der Vernunft sein; vielmehr ist das Böse als das Vernunftwidrige gekennzeichnet. Hemans Bestreben, das Böse wesentlich „als freie Vernunfthandlung“ erscheinen zu lassen, verkennt darum den Aristotelischen Standpunkt. Nimmermehr kann aus obigem Abschnitt die Anschauung herausgelesen werden, dass auch das Böse seine eigentliche Ursache in der Vernunft hat. Nicht gesunde und verderbte Vernunft stehen einander gegenüber, wie Heman meint[2]), sondern Vernunft und Unvernunft, Rationelles und Irrationelles, bzw. vernunftgemässer und vernunftwidriger, guter und schlechter Charakter[3]). Nur das Gute geht auf die Vernunft und auf eine vernunftgemässe Willensrichtung zurück, während das Böse durch eine der Vernunft widerstreitende Willenshaltung bedingt ist. Hemans intellektualistische Auslegung der Aristotelischen Freiheitslehre lässt sich an diesem Punkte mit den Anschauungen des griechischen Philosophen schlechterdings nicht in Einklang bringen. Während Gutes und Böses, was die Beziehung zur Freiheit angeht, einander vollkommen gleichgestellt werden, stellen die Beziehungen zur Vernunft einen vollen Gegensatz dar.

Von seinem Intellektualismus lässt sich Heman auch verleiten, dem Ausdruck *πεπεῖσθαι* einen falschen Sinn zu unterlegen. Dass der unverbesserliche Wüstling deswegen „hartnäckig auf das Böse ausgeht und dabei bleibt, weil er sich mit seiner Vernunft überredet, allen sinnlichen Lüsten zu fröhnen, sei das Beste und das Vernunftgemässe“[4]), will Aristoteles keineswegs sagen. Der überredende Faktor ist nicht die Vernunft, sondern der Wille, die Neigung, der Charakter. Im Lasterhaften überredet nicht die Vernunft den Willen, sondern der Wille die Vernunft[5]). Das *πεπεῖσθαι* bedeutet in diesem Falle durchaus nicht bloss eine Haltung der Vernunft, sondern eine Denkweise, die ihren Grund im Charakter, in der Persönlichkeit hat. Deshalb denkt und urteilt der Lasterhafte so, weil er so ist[6]). Mit dem Satz, dass es gerade die Vernunft sei, die den Menschen „im Bösen verstockt macht“[7]), stellt also Heman den Aristotelischen Gedanken geradezu auf den Kopf. Nicht minder verkennt er den Sinn der Aristotelischen Ausführungen, wenn er meint, dass der Lasterhafte deshalb vom Bösen nicht abzubringen sei und sich unverbesserlich zeige, weil er zwar ein verkehrtes Ziel erstrebe, dabei aber doch „nach logisch richtigen Vernunftgründen“ verfahre[8]). Mit Vernunftgründen hat bei Aristoteles die Unverbesserlichkeit und das Beharren im Bösen nichts zu tun. Nicht des-

---

[1]) VII 9, 1151a 12. 21.

[2]) 157.

[3]) *σπουδαία ἕξις — φαύλη ἕξις.* VII 9, 1151a 27.

[4]) 159. — [5]) VII 9, 1151a 17.

[6]) *πέπεισται διὰ τὸ τοιοῦτος εἶναι.* VII 9, 1151a 13. Wittmann a. a. O. 159 ff.

[7]) 159. — [8]) 162.

halb bleibt der Lasterhafte verstockt, weil er so denkt, sondern weil er so gesinnt ist. Nicht ein blosses Denken, sondern eine Gesinnung drückt sich in dem *πεπεῖσθαι* aus.

Und so tun alle Bemühungen, die Freiheit in den Bereich der denkenden Vernunft hinüberzuspielen, den Aristotelischen Texten Gewalt an. Der Versuch, die freie Wahl als eine blosse Vernunftfunktion erscheinen zu lassen, scheitert auch daran, dass Aristoteles das Böse mit aller Bestimmtheit zur Vernunft in Gegensatz bringt. Nicht als ob der Philosoph von der Betätigung des Bösen jede Mitwirkung der Vernunft ausschliessen wollte. Wohl aber hat die Vernunft aufgehört, das leitende oder normierende Prinzip zu sein; und damit tritt das Böse zur Vernunft in Gegensatz. Gutes und Böses im gleichen Sinne und im gleichen Masse zur Vernunft in Beziehung setzen zu wollen, wie Heman will, liegt deshalb nimmermehr in der Absicht des Aristoteles.

c) Das *ἐφ᾽ ἡμῖν*.

Noch ein Punkt sei berührt, wo sich Heman verleiten lässt, die Aristotelische Auffassung zu entstellen. Wenn irgend eine Wendung bei Aristoteles den Freiheitsgedanken zum Ausdruck bringt, so das *ἐφ᾽ ἡμῖν*, die Lehre, dass es bei uns steht, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Der Gedanke einer freien Willensentscheidung scheint auf das klarste ausgesprochen zu sein. Heman aber gibt auch dem *ἐφ᾽ ἡμῖν* eine Deutung, die mit dem Gesamtcharakter seiner Auslegung im Einklange steht. Dabei geht er davon aus, dass der Vernunftwille bei seinen Entscheidungen an die realen, in der Natur der Dinge begründeten Möglichkeiten gebunden sei. Wo die realen Möglichkeiten fehlen, hört der Vernunftwille sofort zu wollen auf. Naturschranken lassen sich nicht durchbrechen. Als ein formendes Prinzip bedarf der Wille zu seiner Wirksamkeit eines entsprechenden Materials; dieses aber wird ihm geboten durch die in der Natur der Dinge liegenden Möglichkeiten. „Darum versichert uns Aristoteles so oft, dass die *προαίρεσις* vernünftigerweise nur auf das gehen könne, was *ἐφ᾽ ἡμῖν* sei, was in unserer Gewalt steht. Wozu die realen Naturmöglichkeiten nicht geboten sind, da entsteht dem Vernünftigen gar kein Wollen. Der Wille kann also, selbst wenn er wollte, nicht in den Naturzusammenhang störend, oder ihn aufhebend, oder umändernd eingreifen“ [1]. Die mit dem *ἐφ᾽ ἡμῖν* bezeichneten Möglichkeiten deutet also Heman als „Naturmöglichkeiten“, als Möglichkeiten, die speziell durch die „Naturzusammenhänge“ bedingt sind; denn „der Wille für sich selbst“ enthält keine Mehrheit von Möglichkeiten [2]. Warum aber dann *ἡμεῖς* und *ἡμῖν*? Warum legt der Philosoph doch die Möglichkeiten in unser eigenes Wesen hinein? Es ist willkürlich und durch nichts gerechtfertigt, den Aristotelischen Ausdruck auf Naturmöglichkeiten zu beziehen. Keine Frage, dass das griechische *ἐφ᾽ ἡμῖν* ebensowohl Möglichkeiten, die in uns selber gelegen sind, bezeichnet, wie die entsprechenden deutschen Ausdrücke. Sollte hierüber ein Zweifel überhaupt möglich sein, so würde er durch die nähere Ausführung vollständig beseitigt. Vom Bereich der Ueberlegung und des *ἐφ᾽ ἡμῖν* werden nicht bloss alle schlechterdings unveränderlichen Verhältnisse, wie sie etwa in der Geometrie gegeben sind, und die unabänderlichen Naturgesetze ausgeschlossen, sondern auch die wech-

[1]) 148. — [2]) 146,

selnden Naturvorgänge, soweit sie sich menschlichen Eingriffen entziehen. Erst mit dem Menschheitsleben erschliesst sich der Bereich jener Möglichkeiten, die den Gegenstand der Ueberlegung und den Inhalt des ἐφ' ἡμῖν bilden. Und auch hier muss der Kreis noch einmal enger gezogen werden, auch jene Vorgänge im Leben, die von menschlichen Entschlüssen herrühren, jedoch ausserhalb unserer persönlichen Kräfte liegen, fallen über den Rahmen dessen hinaus, was in unserer Macht (ἐφ' ἡμῖν) steht. Nur was unsere eigene persönliche Kraft vermag, ist Gegenstand der Ueberlegung und ἐφ' ἡμῖν [1]). In der bestimmtesten Form also bezieht Aristoteles die Möglichkeiten, um die es sich handelt, nicht auf die Natur, sondern auf die Menschen, und zwar nicht auf den Menschen im allgemeinen, sondern auf den einzelnen Menschen, auf das handelnde Individuum. Ἐφ' ἡμῖν ist dasjenige, was in meiner persönlichen Macht steht. Nur, was wir selber vermögen, ist Gegenstand der Ueberlegung, nicht aber, was andere vermögen. Dass Aristoteles Möglichkeiten im Auge hat, die im Menschen begründet sind, nicht aber solche, die irgendwie ausserhalb des Menschen vorliegen, ist mit einer Deutlichkeit ausgesprochen, welche die Auslegung Hemans als völlig unmöglich erscheinen lässt. Wie Heman den Aristotelischen Freiheitsbegriff zerstört, die Aristotelische Auffassung des Bösen entstellt, so gibt er auch dem ἐφ' ἡμῖν eine unzulässige Deutung.

d) Aristotelische und scholastische Freiheitslehre.

So hat sich an mehr als einem Beispiel gezeigt, dass Heman den klaren Sinn der Aristotelischen Lehre verkennt. Statt die Freiheitslehre so wiederzugeben, wie sie bei Aristoteles zur Darstellung gelangt, entwickelt er eine Auffassung der Freiheit, die zwar den Scholastikern, aber nicht dem griechischen Philosophen angehört. Nur die Scholastiker pflegen die Freiheit aus der Vernunft zu deduzieren und die freie Entscheidung mehr oder weniger mit einer Vernunfttätigkeit zusammenzulegen, wobei sie bald vom reflexiven Charakter der Vernunfttätigkeit ausgehen, bald von der Mehrheit von Möglichkeiten, die im vernünftigen Erkennen enthalten sind. In all diesen Punkten gibt Heman zwar den scholastischen, aber nicht den Aristotelischen Freiheitsgedanken wieder. Hat ihm also wirklich die scholastische Lehre vom liberum arbitrium als Leitstern gedient? Heman hat es unterlassen, einen solchen Sachverhalt durch bestimmtere Quellenangaben kenntlich zu machen. Nur ein einziges Mal weist er in aller Form auf das liberum arbitrium der Scholastiker hin, und dieser Hinweis lässt es allerdings nicht zweifelhaft, dass Heman mit Bewusstsein und Absicht den Bahnen der Scholastiker folgt. „Was Aristoteles mit προαίρεσις bezeichnet, dafür haben dann", so meint Heman, „die Lateiner den Ausdruck liberum arbitrium als terminus technicus gewählt. Was unter letzterem Ausdruck ursprünglich und eigentlich zu verstehen sei, lässt sich nur aus des Aristoteles Lehre von der προαίρεσις entnehmen. Es ergibt sich auch, dass liberum arbitrium eine durchaus zutreffende Uebersetzung des Aristotelischen Gedankenausdruckes ist" [2]). Demnach ist Heman der Anschauung, dass sich das scholastische liberum arbitrium mit der Aristotelischen προαίρεσις vollkommen deckt. Beide Begriffe sind angeblich geeignet, sich gegenseitig aufzuhellen; das scholastische liberum arbitrium lässt sich

---

[1]) III 5, 1112a 18 ff. — Wittmann a. a. O. 101 ff.
[2]) 66 f. Vgl. 94.

am besten mit Hilfe der Aristotelischen προαίρεσις, und umgekehrt, die Aristotelische προαίρεσις mit Hilfe des scholastischen liberum arbitrium erklären. Allein hier ist Heman in einem Irrtum befangen. Richtig ist, dass es sich in beiden Fällen um einen Versuch handelt, den Begriff der Willensfreiheit zu formulieren. Die προαίρεσις ist bei Aristoteles, das liberum arbitrium bei den Scholastikern der technische Ausdruck für diesen Begriff. Im übrigen aber zeigt ein Vergleich, dass sich beide Fassungen des Begriffs durchaus nicht vollständig decken. Schon aus der Tatsache, dass die Scholastiker die Frage erörtern, ob das liberum arbitrium eine Potenz oder ein Habitus ist[1], hätte Heman entnehmen können, dass von einer vollständigen Uebereinstimmung mit der Aristotelischen προαίρεσις keine Rede sein kann. Bezeichnet letztere den Wahlakt, so das liberum arbitrium das Wahlvermögen. Neben diesem formellen Unterschied bestehen dann besonders inhaltliche Unterschiede. Während die Aristotelische προαίρεσις in sich als eine Willenstätigkeit aufgefasst wird, fällt das liberum arbitrium nicht selten mit der Denkkraft zusammen. So liegen zwei verschiedene Ausprägungen der Freiheitsidee vor, die zwar nicht ohne allen historischen Zusammenhang zu sein scheinen, in der Hauptsache jedoch einander als selbständige geschichtliche Erscheinungen gegenübertreten und deshalb unabhängig von einander zu erklären sind. Wie es unmöglich ist, das scholastische liberum arbitrium mit Hilfe der Aristotelischen προαίρεσις aufzuhellen, so war es auch verkehrt, die Aristotelische Lehre mit Hilfe des scholastischen liberum arbitrium interpretieren zu wollen. Nicht das liberum arbitrium, sondern die electio ist die Uebersetzung der Aristotelischen προαίρεσις. Hier, in der Lehre von der electio, schliesst sich Thomas auf das engste an Aristoteles an, während er in der Untersuchung über das liberum arbitrium auf ganz anderen Wegen wandelt. Mit der electio hätte Heman den Aristotelischen Freiheitsgedanken erfasst, während ihn das liberum arbitrium hiervon weit abgeführt hat. Die Vertreter der Hochscholastik sind sich bewusst, mit dem liberum arbitrium einen Lehrpunkt zu behandeln, welcher nicht der Gedankenwelt der heidnischen Philosophen, sondern der der christlichen Väter und Theologen entstammt. Nicht die Philosophen im engeren Sinne, sondern die Theologen sind hier ihre Autoritäten und Quellen[2]. Heman aber ist dieser Tatbestand vollständig entgangen.

Wie wenig Heman zum Freiheitsgedanken des Aristoteles vorgedrungen ist, dafür noch ein letztes Beispiel, das zugleich unmittelbar zu Löning überleitet. Eine Mehrheit von Möglichkeiten innerhalb der denkenden Vernunft macht nach Heman, wie ausgeführt wurde, das Wesen der Aristotelischen Freiheit aus. Diese Mehrheit von Möglichkeiten besteht nun nach Hemans weiterer Darlegung nur im Bereich des Abstrakten, nicht in der konkreten Wirklichkeit. An sich nur hat es die Vernunft mit einer Mehrheit von Möglichkeiten zu tun, sofern sie nämlich eine solche Mehrheit vorstellt; die Entscheidung aber richtet sich notwendig auf eine ganz bestimmte unter diesen Möglichkeiten. Die Vernunft trifft allerdings eine Wahl, nämlich insofern, als sie einem der verschiedenen Erkenntnisinhalte den Vorzug gibt. Sie gibt aber jenem den Vorzug, der sich als der bessere erweist. Sie wählt also immer das bessere, bzw. dasjenige

---

[1]) Thomas A., S. theol. I 83, 2. De ver. 24, 4.

[2]) A. Schneider a. a. O. 455.

was auf Grund der Ueberlegung als das Bessere erkannt wird[1]). Die Vernunft ist demgemäss in ihrer Entscheidung keineswegs frei, wird vielmehr durch den Gegenstand in zwingender Weise determiniert. Die Mehrheit von Möglichkeiten besteht nur an sich, in abstracto, wird aber durch die konkrete Wirklichkeit aufgehoben. Der Intellektualismus Hemans lässt eine Willensfreiheit nicht zustandekommen. Was hier als Willensfreiheit ausgegeben wird, ist nichts anderes als eine abstrakte Indifferenz, ein Begriffs-Inhalt, der von der Willensfreiheit durch einen weiten Abstand getrennt ist, so sehr sich auch Heman bemüht, diesen Abstand zu übeɹwinden. Seine Voraussetzungen bieten keine Möglichkeit, den von ihm anerkannten Aristotelischen Begriff zu konstituieren. Im übrigen sind, wie bemerkt, die letzten Bemerkungen geeignet, den Uebergang zu Löning herzustellen. Löning greift nämlich den Gedanken einer abstrakten Indifferenz auf, um von diesem Gesichtspunkte aus die Aristotelische Lehre noch gewalttätiger zu verzerren, als Heman getan hat.

6. Löning.

a. Positive Willenshandlungen; ἐφ' ἡμῖν und ἑκούσιον.

In einem gewissen Gegensatz zu Heman fasst Löning den ethischen Charakter der Frage von Anfang an streng ins Auge. Er erkennt, dass die Frage, wie sich Aristoteles zur Freiheit stellt, nur in Verbindung mit dessen ethischen Anschauungen, speziell mit dem Begriff der Zurechnung zu lösen ist. Aus dem Bewusstsein heraus, dass es eine sittliche Zurechnung gibt, dass der Mensch für seine Handlungen verantwortlich ist, entwickelt Aristoteles, wie Löning richtig erkennt, die Begriffe ἑκούσιον und προαίρεσις, spricht er von einem ἐφ' ἡμῖν und damit, wie es scheint, von einer Willensfreiheit. Die Untersuchung dreht sich deshalb um den Begriff Willenshandlung und so um die Frage, was Aristoteles unter dem ἑκούσιον einerseits, unter der προαίρεσις und dem ἐφ' ἡμῖν anderseits versteht. Im ἑκούσιον erblickt auch Löning eine Handlung, die dem Willen angehört, mit Wissen und Willen vollzogen wird, ein Tun also, das die Merkmale des Bewussten und Gewollten hat. Dass aber damit noch nicht alle Eigenschaften zusammengefasst sind, die Aristoteles der zurechenbaren Handlung beilegt, vermag Löning gleichfalls nicht zu übersehen. Unverkennbar führt das ἐφ' ἡμῖν irgendwie über den allgemeinen Gedanken der Willenshandlung hinaus. Wie Löning dartun will, wird es zunächst nicht auf Geschehenes, sondern auf Künftiges oder Mögliches bezogen und bezeichnet so eine Willenstätigkeit, die noch Gegenstand der Beratung oder Ueberlegung (βούλευσις) sowie des Vorhabens (προαίρεσις) ist, kurz, noch dem Stadium der Möglichkeit angehört. Man beratschlagt nicht, heisst es, über die ewigen und unveränderlichen Dinge, ebensowenig über Zufälliges und Unberechenbares, überhaupt über nichts, was nicht durch uns selbst geschehen und bewirkt werden kann Dieses „durch uns selbst" wird zunächst ausgedrückt durch die Wendung „δι' ἡμῶν", welche im Gegensatz zu dem akkusativischen „δι' ἡμᾶς" oder „δι' αὐτούς" . . . „vermittelst unserer Tätigkeit" bedeutet. „Nur was wir durch unser persönliches Zutun . . . ausführen und bewirken können (τὰ δι' ἡμῶν πρακτά), bildet den Gegenstand der Ueberlegung und des Vorsatzes. Wir brechen deshalb die Ueberlegung ab, wenn wir finden, dass eine Handlung durch

[1]) 88.

uns nicht ausführbar, für uns unmöglich ist“ [1]). „Gleichbedeutend mit diesem »δι' ἡμῶν πρακτά« oder »ἃ δι' ἡμῶν γένοιτ' ἄν« und damit abwechselnd wird dann für den Gegenstand der Beratung auch der Ausdruck τὰ ἐφ' ἡμῖν πρακτά oder ὄντα gebraucht, und es ergibt sich somit, dass darunter zunächst nichts anderes als Geschehnisse, Handlungen verstanden sind, die sich als für uns möglich, durch uns ausführbar erweisen, denen kein äusseres Hindernis entgegensteht und deren Verwirklichung daher nur von unserem eigenen Tätigwerden abhängt. Da aber die Tätigkeit, die körperliche Bewegung des Menschen wieder durch sein Begehren oder seinen Willen erzeugt wird und sonach von diesem abhängt, so wird das ἐφ' ἡμῖν (oder ἐφ' αὑτῷ, ἐφ' ἑαυτοῖς) auch in dem Sinn gebraucht, dass es Handlungen bezeichnet, die für uns möglich und nur durch unser Wollen bedingt sind, die wir vornehmen können, wenn wir wollen, und die unterbleiben, wenn wir nicht wollen. Τὸ ἐφ' ἡμῖν ὄν ist dann dasjenige, was in der Macht unseres Willens, in unserem Belieben steht . . . Was dagegen unserer Willensmacht entzogen, davon unabhängig ist, was wir durch unser Wollen nicht bewirken und nicht beeinflussen können, wie die Anlagen und Vorgänge der Natur und unseres vegetativen Lebens, das ist οὐκ ἐφ' ἡμῖν“ [2]).

„Wie das ἐφ' ἡμῖν nun hier auf die möglichen Gegenstände des Wollens und Handelns Bezug hat, so wird es anderseits auch von bereits eingetretenen Geschehnissen, von stattgehabten Handlungen ausgesagt, und es bedeutet dann, dass das Geschehnis, die Handlung durch unsern Willen bedingt war und, da es nun eingetreten, durch einen Akt dieses Willens hervorgerufen und verwirklicht worden ist“. Das ἐφ' ἡμῖν in diesem Sinne fällt dann völlig mit dem ἑκούσιον zusammen. „Aristoteles gebraucht denn auch diese beiden Ausdrücke nicht nur wahlweise nebeneinander, sondern er erklärt . . . an mehreren Stellen ausdrücklich, dass ἑκούσιον und ἐφ' ἡμῖν ein und dasselbe bedeuten, bzw. dass letzteres, wenn auf mögliches Handeln bezogen, Bedingung für das erstere, für das wirkliche Handeln ist; es kann kein ἑκούσιον geschehen, das nicht ἐφ' ἡμῖν ist, und alles ἐφ' ἡμῖν ist, wenn verwirklicht, ἑκούσιον“ [3]).

Bezeichnen so ἑκούσιον und ἐφ' ἡμῖν „durchaus zusammengehörige Dinge“, „so besteht ein Unterschied zwischen beiden Ausdrücken doch insofern, als das ἑκούσιον nur auf die Handlungen als historisches Faktum Bezug hat, dem ἐφ' ἡμῖν dagegen stets eine mehr hypothetische Bedeutung zukommt, die den für die Vornahme der Handlung massgebenden Faktor als noch unbestimmt erscheinen lässt. Und zwar ist dies nicht nur da der Fall, wo das ἐφ' ἡμῖν von vornherein den Gegenstand einer noch schwebenden Beratung oder eines zu fassenden Vorsatzes, sonach eine nur mögliche Handlung bezeichnet, deren Ausführung oder Nichtausführung noch von dem Ausfall der Beratung oder Willensentscheidung abhängt, so dass beide Resultate, und falls mehrere Arten der Ausführung in Frage stehen, diese mehreren Resultate alternativ darunter begriffen sind Vielmehr gilt das Gleiche auch da, wo der Ausdruck in Bezug auf stattgehabte oder als stattgehabt vorgestellte Handlungen angewendet wird. Auch hier stellt sich das ἐφ' ἡμῖν auf den Zeitpunkt vor dem wirklichen Geschehen, bzw. auf den des Geschehens selbst, so lange der Wille darauf Einfluss hat, und es besagt dann, dass die Handlung, wenn auch jetzt tatsächlich aus einem

[1]) 147. – [2]) 148 f. — [3]) 149 f.

Willensakt entstanden, doch vorher davon abhängig war, ob und mit welchem Inhalt dieser Wille zustande kommen würde, und dass daher, falls derselbe nicht oder mit anderem Inhalte gefasst worden wäre, auch sie selbst nicht oder in anderer Weise stattgefunden hätte. Oder aber das ἐφ᾽ ἡμῖν will in solchen Fällen die Natur der Handlung im allgemeinen, in abstracto bezeichnen, wonach sie zu den Dingen gehört, deren Verwirklichung oder Nichtverwirklichung durch unser Wollen und dessen Beschaffenheit bedingt ist. Daher wird fast überall, wo das ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι von einem Handeln ausgesagt wird, ausdrücklich die Alternative hervorgehoben, es sei ἐφ᾽ ἡμῖν zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Es liegt dies im Begriffe der Abhängigkeit vom Willen, damit auch im Begriffe des ἑκούσιον selbst; auch ἑκούσιον ist nur dasjenige wirkliche Handeln, das bei anderer Beschaffenheit des Willens unterblieben oder anders ausgefallen wäre“ [1]).

„Das ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι der Ethik bedeutet somit nichts anderes als die Abhängigkeit des Handelns von dem die Persönlichkeit repräsentierenden Willen; es bringt lediglich den aus der Psychologie bekannten Satz zum Ausdruck, dass der Wille, das Begehren, die Fähigkeit hat, äussere Bewegungen zu erzeugen, und dass begangene Handlungen ihre unmittelbare Ursache im Willen haben. Dagegen besagt das ἐφ᾽ ἡμῖν gar nichts über Grund und Herkunft dieses Willens, gar nichts darüber, ob er selbst wieder bedingt und wie bedingt, oder aber nicht bedingt ist. Um hierüber Aufschluss zu erhalten, muss man sich nicht an die Ethik, sondern ebenfalls an die Psychologie des Philosophen wenden; seine Ethik rechnet einfach mit den Ergebnissen der letzteren, ohne ihrerseits rücksichtlich der psychischen Verhältnisse irgend welche Postulate oder selbständigen Sätze aufzustellen. Wohl aber weist das ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι noch darauf hin, dass das menschliche Wollen wie Handeln, abstrakt genommen, sich nicht stets gleich, sondern veränderlicher Natur ist“ [2]).

Notwendige und mögliche Dinge stehen in der Welt einander gegenüber. Die Notwendigkeit besteht in der Forderung eines Weltzweckes, die Möglichkeit im Mangel dieser Forderung, das Mögliche ist vom Weltzweck nicht gefordert, kann fehlen oder vorhanden sein, entstehen und vergehen, entstehen und nicht entstehen (τὰ δυνατά oder ἐνδεχόμενα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἐνδεχόμενα καὶ ἄλλως ἔχειν). Von Ursachen hängen auch solche Erscheinungen ab, aber von Ursachen, die auch ihrerseits nicht notwendig im obigen Sinne, sondern bloss möglich und veränderlich sind. Solche Ursachen werden als unbestimmt (ἀόριστα), ungeordnet (ἄτακτα) und deshalb für den Menschengeist unerkennbar (ἄδηλα) bezeichnet. „Damit ist klar, dass unter den so gearteten Dingen und ihren Ursachen nicht individuelle, konkrete Vorgänge verstanden sind, sondern je gewisse Abstraktionen, allgemeine Begriffe weiteren oder engeren Umfangs, durch welche die mannigfaltigen Ausgestaltungen als Ursache oder als Wirkung, in Betracht gezogenen Erscheinungsart, wie auch (allerdings unlogischerweise) deren Gegenteil oder Negative einheitlich zusammengefasst werden“. Innerhalb solcher Abstraktionen liegen verschiedene Möglichkeiten: Verwirklichung oder Nichtverwirklichung, diese oder jene Gestaltung. Diese verschiedenen Möglichkeiten bestehen aber „nur so lange, als die betreffende

---

[1]) 151 ff.

[2]) 153.

Ursache selbst noch der abstrakten Sphäre angehört, eine bloss mögliche ist, d. h. so lange sie im einzelnen Fall noch nicht allseitig bestimmte, konkrete Gestalt angenommen, noch nicht wirkliche Ursache geworden ist“ [1]). „Wenn sonach ein Ding als bloss möglich bezeichnet wird, setzt das immer voraus, dass seine Ursache . . . noch offen und unbestimmt ist“ [2]). Das ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν besagt nicht, dass eine gegebene Ursache im konkreten Fall verschiedene Wirkungen haben kann; dies würde dem von Aristoteles anerkannten Grundsatz widerstreiten, dass nichts ohne Ursache geschieht. Gemeint ist vielmehr nur, dass Ursachen, die verschieden gestaltet sein können, auch verschiedene Wirkungen haben können [3]) Zu diesen bloss möglichen und in verschiedener Gestalt möglichen Dingen gehört nun neben den veränderlichen Naturvorgängen und neben dem reinen, vom Zweck nicht berührten Zufall, insbesondere das menschliche Handeln“. „Der Mensch handelt nicht notwendig im oben orientierten Sinne, d. h. sein Handeln ist nicht ewig und nicht stets gleich, sondern wechselnd und mannigfaltig; bald handelt er, bald handelt er nicht, bald handelt er so, bald anders. Das gilt nicht nur für den Menschen als Gattung, sondern ebenso für jeden einzelnen Menschen; denn die Ursache des Handelns liegt, abgesehen von den äusseren Bedingungen, wie wir wissen, im Begehren oder Willen des Einzelmenschen, und dieser Wille — der Wille des einzelnen in abstracto! — ist selbst ein Ding mit wechselnder Funktionierung und mit sehr verschieden gestaltetem Inhalt, er ist eine ἀρχὴ οὐχ ὡρισμένη“. Dieser Veränderlichkeit des Willens entspricht die Veränderlichkeit des Handelns [4]). Dem abstrakten, erst werdenden Willen bieten sich verschiedene Möglichkeiten. Und weil durch den Willensakt die Entscheidung getroffen, unter vielen Möglichkeiten eine bestimmte verwirklicht wird, so wird dieser Akt als ein Herausgreifen oder Wählen (προαιρεῖσθαι), und sofern er in vollem Bewusstsein der verschiedenen Möglichkeiten und unter Abwägung ihres praktischen Wertes erfolgt, von Aristoteles technisch als προαιρεῖσθαι, bevorzugendes Wählen, bezeichnet. Aus demselben Grunde hat auch diese der προαίρεσις selbst vorangehende Abwägung und Beratung unseres Handelns, die βούλευσις, nicht ein konkret bestimmtes, sondern abstrakt variabeles Handeln zum Gegenstand, denn das βουλεύεσθαι ist eben das Mittel, durch welches dem Wollen und darnach dem Handeln die konkrete Bestimmtheit erst gegeben werden soll“ [5]).

„Das ἑκούσιον ist identisch mit dem ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι; dieses aber besagt, dass Wollen und Handeln ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν sind, d. h. dass sie unter anderen Umständen, bei anders gearteter Persönlichkeit auch anders hätten ausfallen oder ganz unterbleiben können, so dass die einzelne konkrete Handlung sich als das Produkt gerade dieses speziellen Falles darstellt. Es ist daher, wenn eine Handlung ἑκούσιον sein soll, erfordert, dass sich dem Willen vor seiner Fixierung, so lange die Ursache sich noch nicht zur Realität verdichtet hatte, mehrere Möglichkeiten zur Auswahl, zur Entscheidung boten, und dass es von dieser Willensentscheidung abhing, welche dieser Möglichkeiten zur Verwirklichung gelangte. Eben deshalb ist das ἑκούσιον auch Voraussetzung für eine sittliche Wertschätzung der Handlung, weil nur so die Handlung als Ausfluss der individuellen Persönlichkeit des Handelnden erscheint und weil nur so die Möglichkeit einer

---

[1]) 153 ff. — [2]) 159. — [3]) 160.

[4]) 160 f. — [5]) 163. Vgl. 164 und 166.

wertenden Vergleichung der einzelnea konkreten Hnndlung mit anders gestalteten Handlungen in ähnlicher Lage gegeben ist“ [1]).

Das ἐφ᾽ ἡμῖν besagt, „hierin weitergehend als das ἑκούσιον“, nicht bloss, dass eine Handlung dem Willen entstammt, sondern auch, „dass bei anderer Beschaffenheit des Willens auch das Handeln anders ausgefallen, und bei Nichtwollen des Täters das Handeln überhaupt unterblieben wäre“ [2]). Das „ἐφ᾽ ἡμῖν“ fasst den Willen, das „ἡμεῖς“, als ein Abstraktum ins Auge und umschliesst alternativ alle die Möglichkeiten, die von diesem Abstraktum abhängig sind [3]).

Wird das ἐφ᾽ ἡμῖν auf Geschehenes bezogen, so ist es „ganz gleichbedeutend mit dem ἑκούσιον“. Auf Künftiges angewendet jedoch lässt es „dessen Gestaltung von der künftigen Gestaltung des Willens abhängig“ erscheinen. Der Wille in abstracto kann verschieden gestaltet sein, d. h. in verschiedenen Fällen verschiedenen Inhalt annehmen und so zu verschieden gestaltetem äusserem Verhalten führen, aber über die Beschaffenheit des einzelnen Willensaktes selbst, über die Art seines Zustandekommens und seine Ursachen, seine Freiheit oder Unfreiheit gibt auch das ἐφ᾽ ἡμῖν keinerlei Auskunft . . . Es besagt nicht, dass der Wille von sich selbst, sondern dass das Handeln vom Willen abhängt; Subjekt zu ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι ist nicht Wollen oder Nichtwollen, sondern Handeln oder Nichthandeln, πράττειν ἢ μὴ πράττειν“ [4]).

Handelt es sich „um den früher von uns erörterten Gegensatz des Möglichen, Variabelen, des ἐνδεχόμενον ἄλλως oder ἐναντίως ἔχειν einerseits und des Notwendigen im Sinne des Philosophen, d. h. des Unvergänglichen und Unveränderlichen anderseits“, so sind unter den möglichen oder veränderlichen Dingen „nur gewisse Abstraktionen, Allgemeinheiten verstanden, welche verschiedene, immer aber von bestimmten Ursachen abhängige Ausgestaltungen in sich schliessen. Diese Ursachen sind zwar selbst wieder bloss möglicher und variabeler Natur, aber auch sie nur in ihrer abstrakten Allgemeinheit“ [5]).

„So ist auch der menschliche Wille als Abstraktum ein ἐνδεχόμενον ἄλλως oder ἐναντίως ἔχειν, kann sich in abstracto auf Entgegengesetztes richten: ferner hängt er von Ursachen (Vorstellungen) ab, die in abstracto ganz verschieden beschaffen sein und in ganz verschiedener Richtung Einfluss auf das Wollen üben können. Aber mit keinem Worte ist dadurch gesagt, dass im Einzelfall die Bildung und Bestimmung des Willens unabhängig von den in diesem Einzelfall vorliegenden und sich geltend machenden ursächlichen Momenten sei, dass der Wille sich auch konkret bestimmten Motiven gegenüber beliebig auf Entgegengesetztes richten und nur aus sich selbst heraus dies oder jenes wählen könne. Nur unter dieser Voraussetzung aber könnte man hier doch von einer Freiheit des Willens reden“ [6]). Ein „zur Zurechnung erforderliches Requisit“ ist das ἐνδέχεσθαι ἐναντίως ἔχειν [7]). Der Fehler der gegnerischen Auslegung ist, dass man Möglichkeit und Freiheit miteinander verwechselt hat“ [8]).

Nunmehr dürfte die beherrschende Auffassung Lönings zur Genüge hervortreten. Es schien notwendig, den Verfasser selbst ausgiebig zu Worte kommen zu lassen, damit seine so eigenartigen Gedanken unverfälscht zur

---

1) 206. — 2) 248. — 3) A. a. O.
4) 283 f. — 5) 285.
6) 285. — 7) 292. — 8) 293.

Darstellung gelangen. Den springenden Punkt hebt das letzte Zitat mit aller Bestimmtheit hervor: An die Stelle der Freiheit ist die Möglichkeit getreten. Das Merkmal der Freiheit kommt der sittlichen oder zurechenbaren Willenshandlung nicht zu; Löning glaubt dem Begriff der Zurechnung mit der Idee der Möglichkeit den charakteristischen Inhalt geben zu können. Eingeräumt wird auch, dass Aristoteles beim allgemeinen Begriff der Willenshandlung überhaupt (ἑκούσιον) nicht stehen bleibt. Das ἐφ' ἡμῖν bedeutet ein weiteres Merkmal, verleiht der Willenshandlung eine nähere Bestimmung. Der Erkenntnis, dass das ἑκούσιον den Willensakt schlechthin, das ἐφ' ἡμῖν aber etwas Bestimmteres bezeichnet, vermag sich auch Löning nicht zu verschliessen. Nur entdeckt er das unterscheidende Merkmal nicht in einer Freiheit, sondern in einer Art Möglichkeit. Die Uebereinstimmung mit Heman springt in die Augen; beide Ausleger stellen den Gedanken einer abstrakten Mehrheit von Möglichkeiten in den Mittelpunkt der Sache. Der Unterschied aber besteht einmal darin, dass Heman die abstrakte Mehrheit von Möglichkeiten in die Vernunft, Löning in den Willen verlegt; dann insbesondere in dem Umstand, dass Heman glaubt, auf solche Weise eine Freiheit retten zu können, während Löning sich vollkommen bewusst ist, die Freiheit durch einen wesentlich anderen Inhalt ersetzt zu haben. Will Heman in Aristoteles einen Anhänger der Willensfreiheit vorführen, so stellt Löning die Freiheit mit denkbar grösster Entschiedenheit in Abrede. Ist dort der Gedanke einer abstrakten Indifferenz dazu bestimmt, die Willensfreiheit zu begründen und zu erklären, so hier, sie zu verdrängen. Dass Heman den Sinn der Aristotelischen Lehre in mehr als einer Beziehung gänzlich verfehlt, wurde dargetan; nunmehr ist zu untersuchen, ob es Löning von seinem Standpunkte aus besser gelungen ist, in die Lehre des griechischen Philosophen einzudringen.

Obige Darlegung zeigt vor allem, dass Lönings Interpretation die innere Geschlossenheit durchaus vermissen lässt. Das ἐφ' ἡμῖν wird weder für sich genommen noch in seinem Verhältnis zum ἑκούσιον einheitlich bestimmt. Der Gedanke der Möglichkeit zieht sich freilich als fortlaufender Faden durch die verschiedensten Ausführungen hindurch; aber der Sinn bleibt keineswegs derselbe. Vorerst wird das ἐφ' ἡμῖν der vollbrachten Tat gegenübergestellt und als bloss mögliche oder zukünftige Handlung gedeutet. Wirkliche und mögliche Willenshandlung werden unterschieden; Wirklichkeit und Möglichkeit stehen einander gegenüber. Während das ἑκούσιον die bereits vollzogene Handlung bedeutet, ist das ἐφ' ἡμῖν die Handlung im Stadium der Möglichkeit. Die Möglichkeit in diesem Sinne ist also durch den Gegensatz zur Wirklichkeit gekennzeichnet.

Der Gang der Erörterung gibt jedoch dem Begriff der Möglichkeit alsbald und unvermittelt einen ganz anderen Sinn. Die Einführung einer Abstraktion, eines abstrakten, noch unbestimmten Willens bringt diesen Wandel mit sich. Die Willenshandlung wird mit dieser Betrachtungsweise in die Sphäre einer Indifferenz hineingestellt, in ein Willensvermögen, das in Hinblick auf seine Abstraktheit eine Mehrheit von Möglichkeiten einschliesst und deshalb eine bestimmte Entscheidung zwar als „möglich", aber nicht als notwendig erscheinen lässt. Nicht mehr der Wirklichkeit, sondern der Notwendigkeit steht jetzt die Möglichkeit gegenüber. Möglich heisst jetzt soviel als kontingent. Das ἐφ' ἡμῖν deckt sich jetzt mit dem ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν, nicht mehr mit der künftigen Handlung.

Ebensowenig wird das ἐφ' ἡμῖν in seinem Verhältnis zum ἑκούσιον durch übereinstimmende Sätze charakterisiert. Bald werden beide Begriffe auseinandergehalten, bald schlechthin identifiziert; bald wird das ἐφ' ἡμῖν wenigstens, sofern es die schon vollzogene Willenshandlung bedeutet, mit dem ἑκούσιον identifiziert, bald auch unter diesem Gesichtspunkt von ihm unterschieden. Verhalten sich beide zunächst wie mögliche und wirkliche, künftige und vollzogene Willenshandlung, so bezieht sich in zweiter Linie das ἐφ' ἡμῖν auch auf die vollbrachte Willenshandlung und stimmt dann „völlig mit dem überein, was . . . als Sinn des ἑκούσιον festgestellt" wurde [1]). Aristoteles erklärt darum auch „an mehreren Stellen ausdrücklich, dass ἑκούσιον und ἐφ' ἡμῖν ein und dasselbe bedeuten" [2]). Trotz dieser „völligen" Uebereinstimmung nimmt alsbald das ἐφ' ἡμῖν auch in der Anwendung auf die geschehene Handlung teilweise einen anderen Sinn an, als das ἑκούσιον. Während letzteres „die Handlung als historisches Faktum" bezeichnet, hat ersteres „stets eine mehr hypothetische Bedeutung", lässt den „massgebenden Faktor als noch unbestimmt erscheinen". Nicht nur da ist dies der Fall, „wo das ἐφ' ἡμῖν . . . eine nur mögliche Handlung bezeichnet; . . . vielmehr gilt das Gleiche auch da, wo der Ausdruck in Bezug auf stattgehabte oder als stattgehabt vorgestellte Handlungen angewendet wird . . ." Zum mindesten gewinnt somit der Begriff ἐφ' ἡμῖν im Widerspruch mit dem vorher Gesagten, auch wenn er Geschehenes zum Inhalte hat, eine andere Nüance. Der Unterschied scheint darin zu bestehen, dass das ἑκούσιον die Willenshandlung schlechthin, ohne nähere Bestimmung, bezeichnet, während das ἐφ' ἡμῖν den Gedanken an die Herkunft aus einer indifferenten Sphäre, aus dem Bereich einer Mehrheit von Möglichkeiten hinzufügt. Und in dieser Weise werden beide Begriffe auch sonst noch gelegentlich einander gegenübergestellt. Der Begriff des ἐφ' ἡμῖν „geht . . . nicht nur dahin, dass ein Handeln tatsächlich einem Willen entstammt, sondern es besagt auch, hierin weitergehend als das ἑκούσιον, dass bei anderer Beschaffenheit des Willens auch das Handeln anders ausgefallen, und bei Nichtwollen des Täters das Handeln überhaupt unterblieben wäre" [3]). Und doch heisst es anderswo: „Das ἐφ' ἡμῖν will in solchen Fällen", d. h. in Anwendung auf die vollbrachte Tat, „die Natur der Handlung im allgemeinen, in abstracto bezeichnen, wonach sie zu den Dingen gehört, deren Verwirklichung oder Nichtverwirklichung durch unser Wollen und dessen Beschaffenheit bedingt ist. Daher wird fast überall, wo das ἐφ' ἡμῖν εἶναι von einem Handeln ausgesagt wird, ausdrücklich die Alternative hervorgehoben, es sei ἐφ' ἡμῖν zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Es liegt dies im Begriffe der Abhängigkeit vom Willen, damit aber auch im Begriffe des ἑκούσιον selbst; auch ἑκούσιον ist nur dasjenige wirkliche Handeln, das bei anderer Beschaffenheit des Wollens unterblieben oder anders ausgefallen wäre" [4]). Mit aller Deutlichkeit, ja mit denselben Worten, wird also hier jenes Moment, das dem ἐφ' ἡμῖν das unterscheidende Merkmal verleihen soll, nämlich der Ursprung aus einer indifferenten Sphäre, auch auf das ἑκούσιον übertragen. Und so wechselt das Bild immer wieder. Bald bezeichnen ἑκούσιον und ἐφ' ἡμῖν „durchaus zusammgehörige Dinge", schliessen also

[1]) 150. 283. — [2]) 150.

[3]) 248. Vgl. 153. — [4]) 152 f. Vgl. 207.

neben der Einheit auch den Unterschied ein[1]), bald heisst es ohne Einschränkung: „Das ἑκούσιον ist identisch mit dem ἐφ' ἡμῖν“ [2]).

Das Unvermögen, beide Begriffe zu einander in ein festes Verhältnis zu bringen, tritt in dieser schwankenden Haltung bereits genugsam zu Tage. Auf der einen Seite sieht sich Löning veranlasst, die beiden Begriffe von einander zu unterscheiden, dort die Willenshandlung überhaupt, hier eine Willenshandlung von besonderer Beschaffenheit festzustellen; auf der andern Seite will das Bemühen, das unterscheidende Merkmal zu gewinnen, kein befriedigendes Resultat ergeben. In der Tat, wenn es, wie bei Aristoteles, Aufgabe ist, die Beschaffenheit der spezifisch sittlichen Willenshandlung zu ermitteln, wenn es daher Aufgabe ist, die Merkmale zu sammeln, die zum Wesen einer sittlichen oder zurechenbaren Handlung gehören, welchen Sinn soll es dann haben, vollbrachte und künftige Willenshandlung einander gegenüberzustellen? Es ist aussichtslos, von diesem Gesichtspunkte aus das unterscheidende Merkmal der spezifisch sittlichen Willenshandlung zu erfassen. Das Gleiche ist zu sagen gegenüber dem Versuche, die sittliche Willenshandlung mit dem Ursprung aus einer Sphäre der Indifferenz zu kennzeichnen. Dass sich auch von diesem Gesichtspunkte aus Willenshandlung überhaupt und sittliche Willenshandlung im besonderen nicht auseinanderhalten lassen, kommt bei Löning selbst deutlich genug zum Ausdruck. Löning muss zugeben, dass das ἐφ' ἡμῖν etwas Bestimmteres bedeutet; allein sein Bestreben, den Unterschied zu fassen und zu erklären, hebt ihn sofort wieder auf. Zur Feststellung eines wirklichen und greifbaren Unterschiedes hat sich Löning durch Ausschaltung der Freiheit den Weg verlegt. Die schwankenden und widerspruchsvollen Bestimmungen, wie sie im vorausgehenden festgestellt wurden, sind nun auch für die weiteren Ausführungen durchaus symptomatisch.

Näher als alles Bisherige liegt es, im ἐφ' ἡμῖν den Begriff der Abhängigkeit zu entdecken. Das ist es doch, was dann vor allem und wesentlich zum Ausdruck gelangt. Weder an künftige Handlungen noch an Handlungen aus indifferenter Sphäre darf gedacht werden, sondern an Handlungen, die von unserem Willen, unserer Entscheidung abhängen. Eine Handlung steht bei uns, wenn wir uns so oder anders entscheiden, die Handlung ausführen oder unterlassen können, wenn es in unserer Macht steht, diese oder jene Entscheidung zu treffen. Das ist der klar ausgesprochene Gedanke des Aristoteles. Der Gedanke einer freien Selbstbestimmung spricht sich aus. Die Freiheit ist offenbar das unterscheidende Merkmal des ἐφ' ἡμῖν, jenes Merkmal, mit dem das ἐφ' ἡμῖν über das ἑκούσιον hinausgeht. In diesem Sinne ist das ἑκούσιον der allgemeinere, das ἐφ' ἡμῖν der speziellere Begriff, bezeichnet jenes die Willenshandlung überhaupt, dieses eine Willenshandlung von besonderer Art. Löning kommt nicht daran vorbei, das ἐφ' ἡμῖν auch unter dem Gesichtspunkt der Abhängigkeit ins Auge zu fassen; ein Freiheitsbewusstsein aber will er darin auch jetzt nicht erkennen. Das ἐφ' ἡμῖν bedeute nicht eine freie Handlung, sondern eine Handlung, die sich als „für uns möglich, durch uns ausführbar“ erweist, von unserem eigenen Willen „abhängt“, dadurch „bedingt“ ist, „in der Macht unseres Willens, in unserem Belieben steht“ [3]). Es sei damit „eine nur mögliche Handlung bezeichnet, deren Ausführung oder Nichtausführung noch von dem Ausfall der Beratung oder

---

[1]) 151. — [2]) 206. — [3]) 148 f.

Willensentscheidung abhängt" [1]). Hier muss vor allem bemerkt werden, dass sich Löning einer missbräuchlichen Ausdrucksweise bedient und so das völlig Frappante, ja Unbegreifliche seiner Auslegung zum Teil verschleiert. Von einer Handlung zu reden, die „in unserem Belieben steht", von unserer Entscheidung abhängt, hat nur einen Sinn auf dem Boden der Freiheit, auf einem andern Standpunkte sind solche Redewendungen sinnlos und irreführend. Löning führt mit Aristoteles eine Sprache, die nun einmal die Sprache des Freiheitsbewusstseins ist, so dass jeder Versuch, ihr einen anderen Sinn zu unterlegen, als eine Entstellung des klaren Gedankens erscheint. Wie er meint, bedeutet „das *ἐφ' ἡμῖν εἶναι* . . . nichts anderes als die Abhängigkeit des Handelns von dem die Persönlichkeit repräsentierenden Willen; es bringt lediglich den . . . Satz zum Ausdruck, dass der Wille, das Begehren die Fähigkeit hat, äussere Handlungen zu erzeugen, und dass begangene Handlungen ihre unmittelbare Ursache im Willen haben" [2]). Soll wirklich damit der Gedanke erschöpft sein? Wenn die Ausführung einer Handlung „von uns abhängt", wenn es „bei uns steht, ob sie geschieht oder nicht" [3]), kommt darin nichts anderes zum Ausdruck, als dass der Wille die Kraft besitzt, eine Handlung auszuführen? Nichts anderes, als die zur Handlung erforderliche Willenskausalität? Oder ist der Gedanke dieser, dass die Handlung im gegebenen Augenblick, im konkreten Fall, sowohl ausgeführt als unterlassen werden kann? In der Weise, wie Löning das Handeln vom Willen „abhängig" macht, ist jede Tätigkeit von ihrer Ursache abhängig. Die Abhängigkeit in diesem Sinne bedeutet nichts anderes, als das kausale Verhältnis überhaupt. Die vom Willen abhängige Handlung ist nichts anderes, als die Handlung, die vom Willen verursacht wird. Nicht mehr eine besondere Art der Kausalität, wie sie Aristoteles nur dem Willen zuschreiben will, steht in Frage, sondern ein Verhältnis, das sich auf alles Geschehen und Tun ausdehnt. Der Begriff wird in einem Grade verdünnt, dass er innerhalb des Zusammenhangs, in einer Charakteristik des spezifisch sittlichen Handelns, jeden Sinn verliert. Es ist nichtssagende Tautologie, die Willenshandlung als eine vom Willen abhängige Handlung zu kennzeichnen, wenn dabei nicht an eine freie Entscheidung gedacht ist. Löning möchte die Sprache der Freiheit beibehalten, obschon er die Sache preisgegeben hat.

Einen Einwand hält Löning vermutlich in Bereitschaft. Mit einem auffallenden Nachdruck betont er zu wiederholten Malen, dass Aristoteles bei der Charakteristik der Willenshandlung stets einen äusseren Vorgang im Auge hat [4]). Die Willenshandlung, wie sie von Aristoteles beschrieben wird, sei nicht etwas rein Inneres, sondern eine äussere, sinnlich wahrnehmbare Tat. Ob Löning das Recht, den griechischen Philosophen so zu verstehen, genügend dargetan hat, darf dahingestellt bleiben; hingegen ist zu prüfen, ob auf solche Weise der Begriff Abhängigkeit einen besseren Sinn bekommt. Löning erweckt nämlich den Eindruck, mit dieser Auffassung der Willenstätigkeit die eben hervorgehobene Tautologie vermeiden zu wollen. Tatsache ist, dass jetzt Wille und Handlung einander nicht mehr so ganz unmittelbar gegenüberstehen, wie zuvor. Dadurch, dass der Wille als blosses Vermögen, die Handlung als äusserer Vorgang genommen wird, will sich zwischen beiden ein drittes Glied einschieben, nämlich die innere Willens e n t s c h e i d u n g. Sofern einander einerseits ein blosses Willensvermögen, ein noch unentschiedener Wille, anderseits ein bestimmter

[1]) 152. — [2]) 153. — [3]) 146. — [4]) 133. 153. 280.

äusserer Hergang gegenüberstehen, bilden beide Glieder nicht schon ein unauflösbares Verhältnis. Aus dem noch unbestimmten Willen geht eine bestimmte äussere Handlung nicht notwendig und von selbst hervor, sondern durch Vermittelung eines weiteren Gliedes. Es kommt darauf an, zu welcher Haltung der Wille übergeht und zu welcher Entscheidung er gelangt. Und insofern hat es, wie es scheint, eher einen Sinn, zu sagen, dass die Handlung vom Willen oder Willensentschluss „abhängt". Wird einerseits der abstrakte Wille, anderseits ein bestimmter äusserer Vorgang ins Auge gefasst, so ist letzterer von der näheren Willensgestaltung „abhängig".

Indessen ist auch mit dieser Deutung die Schwierigkeit nicht überwunden. Die Tautologie wird zwar einigermassen verhüllt, aber keineswegs vermieden. Zu beachten ist, dass es sich keineswegs um einen bloss äusseren Vorgang handelt. Selbst wenn Aristoteles durchweg äussere Willenshandlungen im Auge haben sollte, so kommen diese doch nicht als bloss äussere Geschehnisse, sondern eben als Willenshandlungen in Betracht; und als solche treten auch äussere Willenshandlungen zum Willen in direkte Beziehung. Als Willenstat geht auch die äussere Handlung direkt aus dem Willen hervor, hat, wie Löning selbst gelegentlich bemerkt, im Willen ihre „unmittelbare Ursache". Und so berührt das Verhältnis, das mit dem ἐφ' ἡμῖν bezeichnet wird, nicht einen bloss äusseren Vorgang, sondern eine Willensäusserung, und bedeutet deshalb unter allen Umständen eine direkte Beziehung zum Willen, eine Beziehung zwischen Willen und Wollen. Demnach wird auch mit dem Hinweis auf die äussere Handlung jene Tautologie nicht beseitigt, die darin liegt, dass Löning auf seinem Standpunkte, d. h unter Leugnung der Willensfreiheit, die Willenshandlung als eine vom Willen abhängige Handlung bezeichnet: darf nicht an eine Freiheit gedacht werden, so gewinnt die „Abhängigkeit" schlechterdings keinen Sinn. Es ist sinnlos, auf diesem Standpunkte zu sagen, dass „bei anderer Beschaffenheit des Willens auch das Handeln anders ausgefallen, und bei Nichtwollen des Täters das Handeln überhaupt unterblieben wäre"[1]; denn das „Handeln" ist gerade das Wollen. Kein Zweifel deshalb, dass eine solche Auslegung den Begriff der sittlichen oder zurechenbaren Handlung nicht weiterführt. Zur Erklärung der sittlichen Zurechnung trägt eine solche „Abhängigkeit" nicht das Geringste bei, so wenig, wie der Gedanke der „Möglichkeit". Löning dringt mit diesen Versuchen nicht über den allgemeinen Begriff der Willenshandlung hinaus. Zwar ist er immer wieder bemüht, das Merkmal ausfindig zu machen, das die sittliche Willenshandlung von der Willenshandlung im allgemeinen unterscheidet; allein bisher stellt sich ein brauchbarer Begriffsinhalt nicht ein. Weitere Erklärungsversuche reihen sich deshalb den bisherigen an.

Gegenstand der Zurechnung, so heisst es weiter, ist das menschliche Tun, sofern der Mensch als einheitliches Wesen, als Person in Tätigkeit tritt. Dies geschieht, wenn die Handlung aus seelischer Kausalität fliesst, mit Wissen und Willen vollbracht wird, bewusste Willenshandlung (ἑκούσιον) ist. Aber nur spezifisch menschliche Handlungen sind Gegenstand der Zurechnung; und dazu gehört auch eine Beziehung zur Vernunft. Wesen, worin einander nicht Vernunft und Sinnlichkeit gegenüberstehen, sind trotz der bewussten Willenshandlung, trotz des ἑκούσιον, nicht zurechnungsfähig. Erst dann handelt der Wille zurechnungsfähig, wenn er nicht bloss

[1]) 248.

mit Bewusstsein, sondern zugleich irgendwie unter der Herrschaft der Vernunft handelt, so nämlich, dass mindestens die Möglichkeit der Vernunftherrschaft gegeben ist. Willenshandlungen, die aus reiner Sinnlichkeit hervorgehen, sind deshalb nur Gegenstand der Zurechnung, wenn „das Subjekt überhaupt mit Vernunft begabt ist und an und für sich auch die Fähigkeit besitzt, diese seine Vernunft zu gebrauchen, sie der Sinnlichkeit entgegenwirken und den Willen dadurch bestimmen zu lassen. Die Betätigungen von Wesen dagegen, denen diese Fähigkeiten überhaupt oder zur Zeit fehlen, scheiden, obgleich sie ἑκούσια sind, vom Gebiete der Zurechnung aus“ [1]). „Die Entstehung der Handlung aus dem durch Vernunft und Sinnlichkeit bestimmten bzw. bestimmbaren Willen und ihre damit gegebene Abhängigkeit von diesem Willen (ἐφ' ἡμῖν εἶναι) lässt zugleich die Handlung ihrem abstrakten Charakter nach als ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν erscheinen, d. h. als zu denjenigen Erscheinungen gehörig, die innerhalb ihrer Art nicht immer gleich, sondern veränderlich sind. Auch diese Seite der Willenshandlung ist für die Zurechnung wesentlich, sofern hierdurch die für die sittliche Bewertung erforderliche Vergleichbarkeit mit anderen, abweichenden Erscheinungen gleicher Art bedingt ist. Die zurechenbare Willenshandlung steht damit im Gegensatz zu den nicht zurechenbaren physischen Tätigkeiten des Menschen, die nicht durch die individuellen und variabelen, psychischen Faktoren, sondern durch die angeborene, unveränderliche Naturbeschaffenheit ein für alle Mal bestimmt sind“ [2]). Hier entdeckt also Löning den Unterschied zwischen der Willenshandlung überhaupt und der spezifisch menschlichen oder zurechenbaren Willenshandlung in einer Beziehung zur Vernunft. Allein diese Beziehung bedeutet nicht etwa einen positiven Anteil der Vernunft. Es ist nicht notwendig, dass die Vernunft in Wirksamkeit tritt; es genügt, dass sie da ist und „an und für sich“ tätig sein könnte. Ganz von selbst erhebt sich der Einwand: Wie soll eine Vernunft, die gar nicht tätig ist und darum der Willenshandlung keine positive Eigenschaft mitteilt, dennoch einer solchen Handlung den Charakter der Zurechenbarkeit verleihen? Kaum braucht bemerkt zu werden, dass es vergeblich wäre, einen solchen Gedanken bei Aristoteles nachweisen zu wollen. Löning hat denn auch jeden Versuch dieser Art unterlassen. Gleichzeitig greift er auf das ἐφ' ἡμῖν zurück, um neuerdings auch von diesem Gesichtspunkte aus die Grundlage der Zurechnung zu gewinnen. „Auch diese Seite der Willenshandlung“, d. h. die Herkunft aus einer an sich indifferenten Sphäre und die damit gegebene „Veränderlichkeit“ sei „für die Zurechnung wesentlich“, eine Bemerkung, die grundsätzlich darauf zu verzichten scheint, der Zurechnung eine einheitliche Grundlage zu geben. Dabei erhält der Gedanke abermals eine Fassung, die den Zweck, die sittliche oder zurechenbare Handlung von anderen Handlungen zu unterscheiden, vollkommen verfehlt. Als ob der Gedanke einer an sich unbestimmten Sphäre geeignet wäre, sittliche und physische Tätigkeiten unterscheiden zu lassen. Als ob nicht durch eine abstrakte Betrachtungsweise nicht bloss allem sittlichen Wollen, sondern geradezu allem Tun und Handeln eine solche Sphäre zugrunde gelegt werden könnte. Auch alles physische Geschehen kann doch auf ein an sich abstraktes Prinzip zurückgeführt werden. Auch hier vermag doch das abstrahierende Denken von dem konkreten Falle, von den „individuellen und variabelen“ Faktoren abzusehen und das handelnde Wesen in einer abstrakten Gestalt

---

[1]) 268 ff. — [2]) 270.

vorzustellen. Eine „angeborene, unveränderliche Naturbeschaffenheit“ hindert wahrlich nicht, dass einem solchen Denken auch das physische Geschehen als der Ausfluss eines an sich abstrakten Prinzips erscheint, wie Löning alsbald selber zugestehen muss. Auch in seiner neuen Fassung ist also der Gedanke keineswegs dazu angetan, das sittliche Wollen in seiner Eigenart zu charakterisieren. Aristoteles ist weit davon entfernt, an eine bloss abstrakte Mehrheit von Möglichkeiten zu denken, wenn er lehrt, dass sowohl die Tugend, wie das Laster, sowohl die Handlung, wie die Unterlassung, sowohl dieses wie jenes Verhalten in unserer Gewalt (ἐφ' ἡμῖν) steht. Keine Spur weist darauf hin, dass nur der Mensch an sich diese Möglichkeiten haben soll. Ja, es darf wohl behauptet werden, dass niemals ein Denker einer solchen Auffassung ferner gestanden ist, als Aristoteles. Ist er sich doch durchweg bewusst, dass sich das sittliche Handeln stets unter singulären Verhältnissen vollzieht und deshalb immer einen individuellen, persönlichen Charakter annimmt [1]), dass sich die sittlichen Pflichten in der Wirklichkeit in jedem einzelnen Falle zu individuellen Vorschriften zuspitzen und deshalb einen persönlichen Inhalt annehmen. Von diesem Gesichtspunkte aus, den Blick auf die konkrete Wirklichkeit gerichtet, erörtert Aristoteles die Bedingungen des sittlichen Handelns. Von diesem Gesichtspunkte aus stellt er auch fest, dass es der Mensch in seiner Gewalt hat, so oder anders, gut oder böse zu handeln, zu handeln oder nicht zu handeln. Nicht von einer bloss abstrakten Mehrheit von Möglichkeiten ist deshalb die Rede, sondern von Möglichkeiten, die der konkreten Wirklichkeit und dem einzelnen Fall angehören. —

Gleich dem ἐφ' ἡμῖν bedeutet für Löning auch die προαίρεσις nicht etwa die Kundgebung einer Willensfreiheit, sondern wieder bloss eine abstrakte Mehrheit von Möglichkeiten [2]). Nicht eine freie Wahl findet statt, sondern nur ein Wollen, das im Zusammenhalt mit dem abstrakten Willen sich als eine unter verschiedenen Möglichkeiten erweist. Und dieser Gesichtspunkt ist es, der den einzelnen Willensakt als eine Wahl erscheinen lässt. Es handelt sich in der Tat um ein Herausgreifen einer Möglichkeit aus vielen anderen; nur gehören diese Möglichkeiten bloss dem abstrakten Willen, nicht aber der konkreten Sachlage an; und nicht ein freier Wille trifft die Wahl, vielmehr bringt die Gesamtheit jener Faktoren und Motive, die dem an sich abstrakten Willen eine bestimmte Haltung verleihen, die Entscheidung unfehlbar mit sich.

Demgegenüber muss konstatiert werden, dass Löning mit seiner Auslegung auf den Begriff der Selbstbestimmung verzichtet. Das Verhältnis zwischen dem noch unentschiedenen Willen und der bestimmten Willensentscheidung wird nicht anders gedacht, als das Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und Besonderen, dem Abstrakten und Konkreten überhaupt. Der abstrakte Begriff Lebewesen etwa wird wie andere abstrakte Begriffe seiner Unbestimmtheit nur dadurch entkleidet, dass irgend ein differenzierendes Moment hinzutritt, ein Moment also, das in jenem Begriffe nicht schon enthalten ist. Der allgemeine Begriff verhält sich im Fall einer Differenzierung aufnehmend oder passiv. Nicht aus sich, aus eigenem Vermögen geht das Allgemeine in das Besondere über, sondern nur dadurch, dass es von aussen her ergänzt und bestimmt wird. Das

[1]) Eth. Nic. II 7, 1107a 31. III 1, 1110b 6. VI 8, 1141b 16. 12, 1143a 32.
[2]) 284 ff.

Allgemeine bestimmt sich nicht selbst zum Besonderen, sondern wird dazu bestimmt, nämlich durch Einführung eines weiteren Merkmals. Ganz in diesem Sinne denkt sich Löning unverkennbar auch den Uebergang vom Willen zum Willensakt. Der Wille bestimmt sich nicht selbst, geht nicht auf Grund eigener Entscheidung zur Tätigkeit über, sondern nur unter Einwirkung von Faktoren, die irgendwie von aussen hinzutreten. Der Wille handelt nicht auf Grund einer Selbstbestimmung, sondern wird zum Handeln bestimmt.

Diese Auffassung dürfte nun den Texten des Aristoteles ebensowenig gerecht werden, wie dem allgemeinen Bewusstsein. Nichts ist klarer in unserem Bewusstsein ausgesprochen als dies, dass unser Wollen nicht in einem blossen Bestimmt- und Bewegtwerden besteht, sondern mehr oder weniger auf spontaner Selbstbestimmung beruht. An diesem Punkte treffen denn auch die verschiedensten Freiheitstheorien zusammen; auch der Determinismus pflegt die Tatsache der Selbstbestimmung nicht zu leugnen. Ja, selbst Löning, der den Determinismus in einer besonders radikalen Form vertritt, vermag nicht zu bestreiten, dass unser Bewusstsein die Willenstätigkeit auf eine Selbstbestimmung zurückführt. Nur meint er, dass dem nicht immer so war, und dass besonders auch einem Aristoteles unser Bewusstsein noch vollkommen fremd ist. Fällt diese Meinung in ihrem ersteren Teil über das vorliegende Thema hinaus, so bildet sie, soweit Aristoteles in Betracht kommt, gerade den Gegenstand der Prüfung. Und in dieser Beziehung darf ohne Bedenken gesagt werden, dass, wie schon bemerkt wurde, die Aristotelische Denk- und Redeweise der Auslegung Lönings ebenso Trotz bietet, wie das uns geläufige Bewusstsein. So weit Löning hinter diesem Bewusstsein zurückbleibt, wenn er das Vermögen der Selbstbestimmung durch eine passive Bestimmbarkeit ersetzt, ebenso weit auch hinter der Aristotelischen *προαίρεσις*. Bedeutet schon das *ἑκούσιον* ein aktives Verhalten, so noch mehr die *προαίρεσις*. Handelt es sich doch um eine Willensentscheidung, die durch eine vorausgehende Ueberlegung charakterisiert und auf Dinge eingeschränkt wird, die der Handelnde in seiner Gewalt (*ἐφ' ἡμῖν*) hat. Der Gedanke einer freien Selbstbestimmung lässt sich hier doch kaum verkennen. Das Gleiche gilt, wenn der Mensch als „Urheber" und „Herr" (*κύριος*) seiner Handlungen bezeichnet wird. Löning freilich möchte abermals die abstrakte Indifferenz an die Stelle der Freiheit setzen. Auch das Wort *κύριος* bedeute „meist eine abstrakte Ursache variabeler Beschaffenheit, so dass auch die davon abhängigen Wirkungen *ἐνδεχόμενα* sind und verschieden gestaltet sein können. Auch hier lässt gerade der Umstand, dass die als Einheit gedachte Ursache bestimmend ist für die verschiedene Gestaltung der Wirkung, sie als »Herr« darüber erscheinen"[1]). Indessen ist auch diese Auslegung allzu willkürlich, als dass ihr auch nur ein Schein von Berechtigung zuerkannt werden könnte. Wird der Mensch als Herr und Urheber seiner Handlungen bezeichnet, so lässt der Sinn dieser Aussage wahrlich an Klarheit nichts zu wünschen übrig. Nicht als eine abstrakte „Einheit" wird hierbei der Handelnde ins Auge gefasst, sondern als ein Wesen, das hic et nunc, in dem vorliegenden konkreten Fall, sich sowohl so wie auch anders entscheiden kann. Nicht das Geringste deutet darauf hin, dass Aristoteles mit seinem *κύριος* etwas anderes meint. Ein Aus-

[1]) 166.

druck der Freiheit ist es ferner auch, wenn es nach Aristoteles dem Menschen freisteht (ἔξεστιν), so oder anders zu handeln. Dass endlich das ἐφ᾽ ἡμῖν nur als Ausdruck der Freiheit gedeutet werden kann, wurde bereits hervorgehoben.

Nimmt man all dies zusammen, bedenkt man, dass sich nach Aristoteles der Handelnde nach Massgabe der Ueberlegung sowohl so wie anders entscheiden kann, dass er es in seiner Gewalt hat, so oder anders zu handeln, dass er Herr seiner Handlungen ist, dass es bei ihm steht, sich so oder anders zu entscheiden, so lässt sich nicht leicht verkennen, dass der Philosoph die Sprache der Freiheit redet, und dass der Versuch, in all diesen Fällen statt der Freiheit nur eine abstrakte Indifferenz festzustellen, den Texten in nicht geringem Masse Gewalt antut. Dazu kommt, dass Löning gänzlich ausserstande ist, die Eigenart sittlicher oder zurechenbarer Handlungen, wie er doch beabsichtigt, zu erweisen; denn eine abstrakte Indifferenz ist kein unterscheidendes Merkmal sittlicher Handlungen. Ja, nicht einmal auf die Willenshandlungen überhaupt lässt sich dieses Merkmal einschränken; alles Geschehen ohne Ausnahme lässt sich in eine abstrakte Sphäre hineinstellen. Wie bereits angekündigt wurde, vermochte sich Löning selbst dieser Konsequenz nicht zu entziehen. Nicht bloss auf vernunftlose Wesen wird „die Fähigkeit zu verschiedenartigen, entgegengesetzten Wirkungen“ ausgedehnt[1]), auch die leblose Welt wird davon nicht ausgenommen. Die προαίρεσις bedeutet allerdings eine gewisse „Wahl“, eine solche jedoch, die nicht auf den menschlichen Willen beschränkt ist, sondern auch in der leblosen Natur vorkommt. „Der Ausfall dieser Wahl ist aber bereits entschieden vor ihrem Vollzuge, mit der Fixierung der Ursache des Willens . . . In dem Augenblicke, in dem sich die Wahl wirklich vollzieht, kann sie sich nicht mehr auf etwas anderes richten, ist sie ebensowenig unabhängig und frei von ihrer Ursache, als etwa der fallende Regen deshalb unabhängig und frei von seiner Ursache ist, weil während der Ansammlung des Gewölkes für die darin enthaltene Feuchtigkeit die Möglichkeit bestand, niederzugehen oder nicht niederzugehen, stark oder schwach, dahin oder dorthin niederzugehen“[2]). Eine abstrakte Indifferenz also nicht bloss auf Seiten des Willens, sondern auch des niedergehenden Regens! So wenig hat Löning mit einem solchen Begriffsinhalt ein unterscheidendes Merkmal der sittlichen Handlung erfasst. Der Versuch, von diesem Gesichtspunkte aus dem Wollen überhaupt (ἑκούσιον) ein spezifisch sittliches Wollen, der physischen Kausalität eine sittliche gegenüberzustellen, ist vollständig gescheitert.

b) Unterlassungen.

Neue Schwierigkeiten erwachsen für Löning mit der Frage, ob und inwiefern Aristoteles auch Unterlassungen zum Gegenstand der Zurechnung macht. Löning hält es für unzulässig, Unterlassungen ebenso als zurechenbar anzusehen, wie positive Handlungen. Denn Unterlassungen seien eine blosse Negation, ein Nichtseiendes, besässen deshalb keine Realität und keine reale Ursache. „Wie alles Nichtseiende, so haben auch Unterlassungen eine Existenz überhaupt nur in unserer Vorstellung, bzw. in unserem Urteil, sofern wir uns dasjenige, was unterlassen wird, positiv vorstellen und diese Vorstellung dann verneinen. Aus der Wirklichkeit dieser Verneinung darf aber nicht die Wirklichkeit der Unterlassung selbst

[1]) 287[12]. Vgl. 161. — [2]) 287.

abgeleitet werden". „Das alles ist in der Aristotelischen Zurechnungslehre, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, so doch tatsächlich zweifellos anerkannt"[1]). Dennoch sind „Unterlassungen für die sittliche wie für die rechtliche Beurteilung des menschlichen Verhaltens keineswegs gleichgültig. Es ergibt sich dies schon daraus, dass, wie Handeln und Unterlassen, so auch gut und schlecht, rechtmässig und rechtswidrig Gegensätze sind, ferner daraus, dass sittliche wie rechtliche Normen sowohl Gebote wie Verbote aufstellen". Auch Unterlassungen nehmen sittliche Prädikate an, sind Gegenstand sittlicher Zurechnung und Beurteilung. Doch kann die Zurechnung von Unterlassungen „nicht auf demselben Fundament beruhen wie die der Handlungen, und es fragt sich also, von welchen anderweitigen Bedingungen sie abhängig ist"[2]). Aristoteles hat diese Frage nicht eigens erörtert und sich ihre Besonderheit vermutlich gar nicht zum Bewusstsein gebracht. „Nur sein gesunder Sinn, ein richtiges Gefühl" hat ihn davor bewahrt, „gleich den Späteren alles in einen Topf zu werfen und die für Handlungen aufgestellten Regeln einfach und ohne weiteres auch auf deren Gegenteil, die Unterlassungen, in Anwendung zu bringen. So fehlt es denn für letztere an ausdrücklichen Aussprüchen Indes geben uns seine Ausführungen über eine andere Bezeichnung zurechenbarer Handlungen, über das ἐφ' ἡμῖν εἶναι, doch genügenden Anhalt, um auch für die Zurechenbarkeit der Unterlassungen die im Sinne seiner Lehre liegende Lösung zu finden"[3]).

„Das ἐφ' ἡμῖν ist in der Tat geeignet, als Anknüpfungspunkt hierfür zu dienen". Es bedeutet nicht bloss so viel, wie Willenshandlung, sondern verbindet damit zugleich den Gedanken der Herkunft aus einer an sich unbestimmten Sphäre, fasst also den Willen „als ein Abstraktum ins Auge" und lässt so „das Handeln als ein ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν sowie als ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι erscheinen. Hiernach steht „bei uns" ebensowohl die Vornahme einer Handlung wie ihre Unterlassung, und wenn eine wirklich geschehene Handlung als ἐφ' ἡμῖν εἶναι bezeichnet wird, dann war es stets auch ἐφ' ἡμῖν, sie zu unterlassen. Daraus folgt aber, dass, wenn wir in einem gegebenen Falle eine bestimmte Handlung nicht vorgenommen haben, diese Unterlassung dann als ἐφ' ἡμῖν erscheint, wenn es auch ἐφ' ἡμῖν war, die betreffende Handlung vorzunehmen, oder mit andern Worten, wenn die unterlassene Handlung, sofern sie vorgenommen worden wäre, ebenfalls als ἐφ' ἡμῖν erscheinen würde"[4]). Aristoteles drückt dies so aus: „Wenn eine gute Handlung ἐφ' ἡμῖν ist, dann muss auch deren Unterlassung, die sonach schlecht ist, ἐφ' ἡμῖν sein, und wenn umgekehrt die Unterlassung einer schlechten Handlung (die als Unterlassung gut ist) ἐφ' ἡμῖν ist, dann ist es auch die Vornahme dieser schlechten Handlung. Er will damit . . . den Beweis erbringen, dass nicht nur die Tugend, sondern auch das Laster ἐφ' ἡμῖν sei, und hieraus erklärt sich die gewählte Formulierung. Allein diese Formulierung ist in ihrem zweiten Teile insofern nicht ganz genau, als hiernach der Ausgangspunkt für die Konstatierung des ἐφ' ἡμῖν ebensowohl in der Unterlassung wie in der Bejahung liegen könnte. Es könnte danach scheinen, als ob die Bedingungen des ἐφ' ἡμῖν auch in der Unterlassung an sich begründet sein und von da auf die gegenüberstehende Handlung übertragen werden könnten,

---

[1]) 245 f. — [2]) 247 f. — [3]) 248. — [4]) 248 f.

in gleicher Weise, wie es in umgekehrter Richtung stattfindet. Dem ist aber in Wahrheit nicht so. Auch das ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι bezieht sich ursprünglich und von Hause aus nur auf positive Vorgänge, auf das, was »durch uns«, durch unser Wollen und Tun zur Realisierung gebracht wird; und nur sofern dabei dieses Wollen und Tun als noch unbestimmt gedacht wurde, kam man dazu, ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι alternativ auch auf die Negation zu beziehen und das Handeln oder Nichthandeln als ἐφ᾽ ἡμῖν ὄν zu bezeichnen . . . Sofern dann aber das ἐφ᾽ ἡμῖν dieser Alternative von gewissen Bedingungen abhängig erscheint, können diese nur der positiven, nicht der negativen Seite entnommen werden"[1]. „Man kann also nicht sagen: wenn in einem Falle des Unterlassens dieses ἐφ᾽ ἡμῖν ist, dann würde unter denselben Bedingungen auch die Vornahme der unterlassenen Handlung ἐφ᾽ ἡμῖν sein. Denn Unterlassungen sind für sich, wie gesagt, überhaupt nicht ἐφ᾽ ἡμῖν, sondern nur als Glied einer Alternative, und nur sofern deren anderes Glied, das positive Handeln, sich seinerseits als ἐφ᾽ ἡμῖν ὄν erweist. Es lässt sich daher nur sagen: wenn ein bestimmtes Handeln ἐφ᾽ ἡμῖν ist, dann ist es auch dessen Unterlassung. Ein Handeln aber ist dann ἐφ᾽ ἡμῖν, wenn seine Vornahme in unserer Willensmacht steht, lediglich durch unser Wollen bedingt ist: wenn wir handeln können, sofern wir wollen. Daher besagt denn auch das ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι bezüglich einer stattgehabten Unterlassung nichts anderes als: wenn wir gewollt hätten, hätten wir die unterlassenen Handlungen vornehmen können, es lag nur an unserem Nichtwollen, dass es nicht geschehen ist. Sofern dabei nun das Nichthandeln als eine Folge des Nichtwollens erscheint, drückt man dies dahin aus: auch dieses Nichthandeln sei von unserem Willen abhängig und also ἐφ᾽ ἡμῖν, wobei dann unter Willen nicht ein positiver Willensakt, sondern jene, auch das Nichtwollen umfassende Abstraktion verstanden ist. Eine wirklich kausale Beziehung zwischen Wille und Unterlassen, gleich der zwischen Wille und Handeln, liegt hier also nicht vor und wird durch das ἐφ᾽ ἡμῖν des Unterlassens nicht ausgedrückt. Vielmehr ist letzteres nur ein Reflex, welchen das ἐφ᾽ ἡμῖν des Handelns in der subjektiven Vorstellung des Beurteilens hervorruft"[2].

Wieder war es geboten, den Verfasser selbst ausführlicher zu Worte kommen zu lassen; die so eigenartigen Gedankengänge machten es zur Notwendigkeit. Sollten Darlegungen, wie sie Löning hier bietet, nicht manches Staunen hervorrufen? Sollte es nicht ein Kopfschütteln verursachen, wenn Löning behauptet, dass Unterlassungen eine Existenz nur in unserer Vorstellung besitzen, „sofern wir uns dasjenige, was unterlassen wird, positiv vorstellen und diese Vorstellung dann verneinen?" Und diese Gedanken glaubt Löning wirklich bei Aristoteles zu finden? Beinahe möchte man daran zweifeln, da er eine Korrektur des Aristoteles für angebracht hält, seine „Formulierung" für „nicht ganz genau" erklärt. In der Tat vermag er seiner Annahme, dass Handlung und Unterlassung nicht im gleichen Sinne und mit gleicher Unmittelbarkeit Gegenstand der Zurechnung sind, nur durch eine vollkommen willkürliche Umdeutung eine gewisse Grundlage zu geben. Aristoteles macht in dieser Hinsicht zwischen Handlung und Unterlassung nicht den leisesten Unterschied. Ganz unterschiedslos bezieht er das ἐφ᾽ ἡμῖν auf Handlung und Unterlassung. Steht die Handlung bei uns, so heisst es, dann auch die Unterlassung, und umge-

[1]) 249. — [2]) 249 f. Vgl. 267. 273.

kehrt, wenn die Unterlassung, dann auch die Handlung. Wenn immer die Ausübung des Guten bei uns steht, dann auch dessen Unterlassung, und wenn die Unterlassung des Guten, dann auch die Ausübung desselben. Steht es aber bei uns, sowohl Gutes wie Böses zu tun, und in gleicher Weise, dies wie jenes zu unterlassen, dann steht es auch bei uns, tugendhaft oder lasterhaft zu sein[1]. In der bestimmtesten Form macht hier der Philosoph die Unterlassung ebensowohl zum Gegenstand der Zurechnung wie die Handlung; nicht im mindesten deutet er an, dass die Zurechnung das eine Mal im primären, das andere Mal im abgeleiteten Sinne stattfindet. Im Gegenteil, Handlung und Unterlassung werden einander mit so auffallendem Nachdruck gleichgestellt, dass sich an der Darlegung der Charakter der Polemik kaum verkennen lässt. Aristoteles will nicht bloss zwischen Handlung und Unterlassung keinen Unterschied machen, sondern bekämpft offenbar einen solchen Versuch. Allem Anscheine nach hat schon im Altertum der von Sokrates ausgehende Determinismus dazu geführt, dass man zwar die Handlung, aber nicht auch die Unterlassung für zurechenbar erklärte; nur als Polemik gegen eine solche Auffassung scheint sich die so nachdrucksvolle Gleichsetzung beider durch Aristoteles zu erklären[2]. Der Determinismus ist es denn auch, der bei Löning den Ausschlag gibt, keineswegs eine unbefangene Auslegung des Aristoteles. Deterministischen Theorien bereitet in der Tat die Zurechnung von Unterlassungen besondere Schwierigkeiten. Wenn die Zurechnung auf einem Kausalurteil[3] beruht, nur Handlungen zum Gegenstande hat, deren Urheber der Betreffende ist, wenn der Mensch nur für solche Handlungen verantwortlich gemacht wird, die in ihm irgendwie ihren Grund und ihre Ursache haben, wie soll dann auch eine Unterlassung als zurechenbar gelten? Bedeutet doch eine Unterlassung auf dem Standpunkte des Determinismus wirklich eine blosse Negation. Gibt es keine Freiheit, ist vielmehr alles Handeln das Ergebnis einer unwiderstehlichen Notwendigkeit, so bedeutet das Ausbleiben einer Wirkung nichts anderes als den Mangel einer Kausalität. Die Unterlassung erhebt sich nicht über die Stufe des Nichts und kann dann allerdings nicht wohl der Gegenstand einer Zurechnung sein. Anders stellt sich die Sache dem Freiheitsbewusstsein dar. Ihm kann auch eine Unterlassung als das Werk einer positiven Entschliessung erscheinen. Die Handlung könnte erfolgen; ein positiver Entschluss aber hält sie zurück. Eine freie Wahl, eine positive Kausalität liegt hier auch der Unterlassung zugrunde. Auch zwischen Willen und Unterlassung besteht ein Verhältnis der Kausalität. In einer schuldbaren Unterlassung ist ein solches Verhältnis ebensowohl eingeschlossen, wie in einer schuldbaren Handlung. Das Freiheitsbewusstsein ist weit davon entfernt, mit dem Determinismus die Unterlassung in eine blosse Negation zu verflüchtigen, macht vielmehr die Menschen für Unterlassungen ebensowohl verantwortlich, wie für Handlungen. Das Freiheitsbewusstsein aber bezeichnet auch den Standpunkt des Aristoteles. Nur deshalb kann Aristoteles so urteilen, wie er tatsächlich urteilt, nur deshalb kann er Unterlassung und Handlung einander vollkommen gleichsetzen, weil er eine freie Entschliessung anerkennt. Hätte Löning diesem Sachverhalte Rechnung getragen, so hätte kein Anlass bestanden, an der Darstellung des Aristoteles

[1]) Eth. Nic. III 7, 1113b 7.

[2]) S. Wittmann a. a. O. 127 f.

[3]) Ueber Lönings Versuch, die Zurechnung in einem hiervon abweichenden Sinne zu bestimmen, siehe unten S. 49.

eine Korrektur vorzunehmen und sie als „nicht ganz genau" zu bezeichnen; vielmehr hätte sich dann die Erklärung völlig ungezwungen ergeben. Den Beweis dafür, dass die Zurechnungslehre des Aristoteles von der Willensfreiheit absieht, hat also Löning auch, soweit es sich um Unterlassungen handelt, keineswegs erbracht; im Gegenteil, sein Verfahren enthält viel eher den Beweis, dass sich die Aristotelische Lehre auch an diesem Punkte nicht ohne Anerkennung des Freiheitsbewusstseins verständlich machen lässt.

c) Fahrlässige Handlungen.

Gegenstand der Zurechnung sind nach Aristoteles unter Umständen auch Handlungen, die aus Unwissenheit fliessen, dann nämlich, „wenn die Unwissenheit vom Menschen selber verschuldet ist. Für eine unwissentliche Verletzung sei der Täter dann haftbar, wenn er selbst Ursache (*αἰτία, αἴτιος*) der Unkenntnis sei, wenn die Unkenntnis ihre *ἀρχή* in ihm, nicht, wenn sie sie ausserhalb habe; ferner wenn es von ihm abhing, *ἐπ' αὐτῷ* war, sich richtige Erkenntnis zu verschaffen, wenn er Herr war über die Ursache der Unkenntnis, so dass er sie vermeiden oder beseitigen konnte"[1]. Auch in dieser Lehre des Aristoteles entdeckt Löning von seinem Standpunkte aus Schwierigkeiten. „Was sollte nun aber", so fragt er gegenüber obigen Sätzen, „mit all diesen Formulierungen gesagt sein"? Man sollte meinen, der Sinn jener Sätze wäre verständlich genug. Oder sollte es nicht ein allgemein anerkannter Grundsatz sein, dass der Mensch für eine durch Unwissenheit verursachte Handlung dann verantwortlich ist, wenn er die Unwissenheit selber verschuldet hat? Soll dieser Grundsatz nicht auch der modernen Strafrechtspflege noch geläufig sein? Freilich, an eine Voraussetzung sind solche Sätze gebunden, nämlich an das Freiheitsbewusstsein. Für dieses Bewusstsein sind auch Handlungen, die aus selbstverschuldeter Unwissenheit hervorgehen, freie und zurechenbare Handlungen. Löning dagegen lässt ein solches Bewusstsein nicht gelten; und darum wollen ihm Handlungen, die aus Unwissenheit fliessen, gar nicht als Willenshandlungen erscheinen. *Ἑκούσια*, so meint er, sind „damit offenbar nicht gegeben; denn bei diesen ist die Ursache des Handelns im Täter, das Handeln oder Nichthandeln ist *ἐπ' αὐτῷ* usw.; hier dagegen ist überall nicht von der Ursache des Handelns, sondern von derjenigen der Unkenntnis die Rede. Es könnte also bei diesen Handlungen aus Unkenntnis zur Zurechenbarkeit höchstens eine Art indirekter Verursachung des Handelns durch das Subjekt erforderlich sein, während die *ἑκούσια* eine direkte erfordern würden. Allein das Hauptunterscheidungsmoment zwischen beiden liegt darin, dass bei den *ἑκούσια* der psychische Faktor, der das Handeln herbeiführt und der dabei die ganze psychische Persönlichkeit, den Menschen selbst repräsentiert, eben der darauf gerichtete Wille, das Begehren ist, welches bei Handlungen aus Unkenntnis, soweit diese reicht, gerade mangelt und welches solchen Handlungen daher weder als direkte Ursache zu Grunde liegt, noch auch indirekt als Ursache der Unkenntnis. Denn letztere kann selbstverständlich nicht gewollt und begehrt sein". Löning will also jene Handlungen, von denen Aristoteles spricht, nicht als Willenshandlungen gelten lassen, da Handlungen, die aus Unwissenheit entspringen, sich nicht als gewollt darstellen. Was diese Begründung besagen will, ist nach dem vorausgehenden nicht zweifelhaft. Den Ausschlag gibt wieder, dass für den Determinismus

---

[1]) 224.

die Willenskausalität nur in der Gestalt einer positiven Handlung, nicht auch einer Unterlassung in Betracht kommt. Aus diesem Grunde lässt sich eine Handlung, die der Ausfluss einer Unkenntnis ist, nicht wohl auf eine Willenskausalität zurückführen. Würde Löning anerkennen, dass Aristoteles hier wie sonst vom Freiheitsbewusstsein erfüllt ist und aus diesem Bewusstsein heraus Handlungen, die der Ausfluss selbstverschuldeter Unwissenheit sind, zum Gegenstand der Zurechnung macht, so müsste er zugeben, dass auch solche Handlungen durch eine Willenshaltung verursacht sind. Was anderes soll denn gesagt sein, wenn der Philosoph den Menschen unter der Voraussetzung verantwortlich macht, dass „er selbst Ursache (*αἰτία*, *αἴτιος*) der Unkenntnis“ ist, „die Unkenntnis ihre *ἀρχή* in ihm“ selber, nicht in äusseren Umständen hat, dass „es von ihm abhing, *ἐπ' αὐτῷ* war, sich richtige Erkenntnis zu verschaffen“? Soll hier nicht eine Unwissenheit gekennzeichnet sein, die der Mensch selber verschuldet und damit durch seinen Willen positiv verursacht hat? Allein Löning bleibt dabei, dass der Wille mit Handlungen, die aus Unkenntnis fliessen, nichts zu tun hat, und gelangt deshalb zur folgenden, nicht wenig kühnen Deutung.

„Es handelt sich also bei jenen Formulierungen zunächst in der Tat um einen Gleichklang der Worte und Wendungen mit den bei Bestimmung der *ἑκούσια* gebräuchlichen. Trotzdem ist dieser rein äusserliche Gleichklang der Aristotelischen Formulierung späterhin der Anlass zu ganz verkehrten, widerspruchsvollen wissenschaftlichen Konstruktionen geworden. Hierdurch verleitet, hat man später, und so zum Teil noch heutigen Tages, die Zurechenbarkeit der unwissentlich begangenen (wie wir gleich sehen werden: der »fahrlässigen«) Rechtsverletzungen ebenso wie die der vorsätzlichen, nur eben »indirekt«, auf den Willen zurückführen, die Fahrlässigkeit ebenfalls in einem Fehler des Wollens, einer »Willensschuld« begründet sehen wollen“[1]. „Sollen nun jene Formulierungen hier trotzdem eine sachliche Bedeutung haben, soll der Grund der Unkenntnis wirklich in dem Subjekt selbst, nicht ausserhalb liegen, so muss diese *ἀρχὴ ἐν αὐτῷ*, dies *ἐπ' αὐτῷ εἶναι* usw. einen ganz anderen Sinn haben als dort, es muss hinter dem „*αὐτός*“ hier eine ganz andere psychische Funktion versteckt sein als das Begehren; eine Funktion, die aber ebenfalls, wie sonst das Begehren, als Repräsentant der ganzen Persönlichkeit, des Menschen selbst gedacht wird, so dass auch die Unkenntnis und durch diese die unwissentlich zugefügte Verletzung in gewissem Sinne als Ausflüsse der Persönlichkeit, der Individualität des Handelnden erscheinen. Als solche Funktion (oder eigentlich Nichtfunktion, — denn es handelt sich, wie wir gleich sehen werden, um einen negativen Tatbestand, um die Unterlassung einer psychischen Tätigkeit, durch welche die Unkenntnis beseitigt, die richtige Erkenntnis erworben worden wäre) wird nun die *ἀμέλεια* genannt, die Sorglosigkeit, Nachlässigkeit, oder wie wir sie heute gewöhnlich nennen: die Fahrlässigkeit. Unwissentlich zugefügte Verletzungen sollen dem Täter hinsichtlich der rechtlichen und sittlichen Bewertung dann angerechnet werden, wenn seine Unwissenheit auf Fahrlässigkeit beruht; denn, heisst es, ist er selbst Ursache der Unwissenheit, dann hing es von ihm ab (*ἐπ' αὐτῷ*), d. h. von seinem Aufmerken und Denken, von der Anwendung seiner Erkenntniskräfte, sich das richtige Wissen zu verschaffen und zu erhalten. Denn die Erkenntniskräfte des Menschen stehen in seiner

[1]) 224 f.

Macht, in seinem Vermögen, d. h. da er sie hat, kann er sie auch anwenden, ebenso wie er wollen kann; ob und wie er sie anwendet, hängt weiter von seiner geistigen Beschaffenheit überhaupt und sonstigen Umständen ab. Er als Persönlichkeit ist insofern Herr (κύριος) darüber und daher auch über die dadurch bedingte Sorgfalt oder Nachlässigkeit. Hätte er seine geistigen Kräfte benützt, wäre er sorgfältig gewesen, dann würde er bei seiner Handlung alles richtig erkannt haben, und sein Wissen wäre dann durch die aufgewandte geistige Tätigkeit positiv verursacht. Aus dieser nur vorgestellten, hypothetischen Kausalität wird dann für den umgekehrten vorliegenden Fall der Fahrlässigkeit der Schluss abgeleitet, dass auch hier zwischen der tatsächlichen Nichtanwendung der Erkenntniskraft und dem tatsächlichen Nichtwissen, also zwischen zwei Negativen, zwei Nichts, eine Kausalität bestehe, sonach keine reale, sondern eine blosse Denkkausalität, und in diesem Sinne wird hier der Mensch selbst für die Ursache des fahrlässigen Nichtwissens erklärt"[1]. „Diese, logisch allerdings recht anfechtbare Begründung der Zurechnung fahrlässiger Handlungen war aber geeignet, die letzteren noch in einer anderen Beziehung in Parallele mit den ἑκούσια und deren sittlicher Beurteilung zu bringen, sofern nämlich hiernach auch die Fahrlässigkeit und die darauf beruhenden Handlungen als ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν erschienen. Wie dort neben dem Wollen das Nichtwollen, neben der gewollten Handlung deren Unterlassung, so steht hier neben der geistigen Untätigkeit, dem Nichtwissen und der dadurch veranlassten Verletzung als andere . . . Möglichkeit die Anspannung der geistigen Kraft und damit die Vermeidung des Nichtwissens wie der Verletzung . . . Wie dort der Wille, so ist hier das Erkennen ein variabeler, verschiedene Möglichkeiten in sich schliessender Faktor, der daher auch selbst wieder zu verschiedenen Wirkungen . . . führen kann"[2].

Wo hat, so muss der Leser verwundert fragen, Aristoteles einen so verblüffenden Gedankengang auch nur ganz leise angedeutet? Wie bringt es Löning über sich, eine Darlegung, die er selbst als „logisch allerdings recht anfechtbar" bezeichnet, dem Stagiriten ohne jeden Versuch eines Nachweises zuzuschreiben? Aristoteles, der Begründer einer genau fixierten wissenschaftlichen Terminologie, soll mit einem Male eine ganze Reihe von Ausdrücken (αἰτία, αἴτιος, ἀρχή, ἑκούσιον, ἐπ' αὐτῷ) in einem so vollständig veränderten Sinne gebrauchen, dass nur noch von einem „Gleichklang der Worte und Wendungen" die Rede sein kann! Hätte Löning in der Erörterung des Aristoteles den Ausfluss des Freiheitsgedankens erblickt, so wäre eine so gewagte Annahme überflüssig gewesen. Dann hätten die Worte des Aristoteles ihren sonstigen Sinn bewahren können, und für Löning hätte kein Anlass bestanden, einen klaren und vollkommen einleuchtenden Gedanken in so unglaublicher Weise zu entstellen; denn für das Freiheitsbewusstsein ist es ein vollkommen geläufiger und einleuchtender Gedanke, dass eine auf Unwissenheit beruhende Handlung dann angerechnet wird, wenn der Handelnde selbst die Schuld an seiner Unwissenheit trägt. Weit entfernt, dieser Zurechnung eine so absonderliche Erwägung zu Grunde zu legen, wie Löning will, stützt sich das Freiheitsbewusstsein hier wie in anderen Fällen der Zurechnung darauf, dass eine freie Entscheidung stattgefunden hat. So bereitet sich Löning mit seinem hartnäckigen Bemühen, Aristoteles um jeden Preis im Sinne eines radikalen Determinismus aus-

[1]) 225 f. — [2]) 226.

zulegen, immer wieder neue Schwierigkeiten. Würde er die Ausführungen des Aristoteles im Sinne der Freiheit verstehen, so wäre er nicht in die Notwendigkeit versetzt, den einheitlichen Begriff der Zurechnung auf die allerverschiedensten Prinzipien zurückzuführen. Anders muss ja Löning die Zurechnung der positiven Handlung, anders die der Unterlassung, wieder anders die der unwissentlichen Handlung zu erklären suchen. Würde er anerkennen, dass bei Aristoteles die Freiheit die Grundlage der Zurechnung bildet, so brauchte er um eine einheitliche Erklärung nicht in Verlegenheit zu sein. Mag eine positive Handlung oder eine Unterlassung oder eine unwissentliche Tat in Frage stehen, stets liegt für Aristoteles der Grund der Zurechnung in dem ἐφ' ἡμῖν; das Freiheitsbewusstsein aber gibt dieser Formel für alle jene Fälle einen durchaus einheitlichen Sinn.

Später kommt Löning noch einmal auf die Zurechnung unwissentlicher Handlungen zurück, und zwar mit Bemerkungen, die das früher Gesagte in mehr als einer Hinsicht vollkommen verleugnen. „Aristoteles hat", so heisst es jetzt, „den Versuch gemacht, die Zurechnung auch dieser fahrlässigen Handlungen auf das von ihm statuierte allgemeine Zurechnungsprinzip zurückzuführen, indem er die dort gebrauchten Ausdrücke: ἀρχὴ ἐν αὐτῷ, ἐπ' αὐτῷ oder ἐφ' ἡμῖν εἶναι, αὐτὸν αἴτιον oder κύριον εἶναι, auch zur Bezeichnung, zwar nicht der fahrlässigen Handlung, wohl aber der fahrlässigen Unkenntnis verwandte" [1]. — Hat Löning wirklich damit gerechnet, dass Aristoteles die Zurechnung im Hinblick anf fahrlässige Handlungen aus dem nämlichen Prinzip erklären will, wie in anderen Fällen? Oder hat er dartun wollen, dass Aristoteles dieses Mal ein ganz anderes Prinzip der Zurechnung hat? Hat er nicht zeigen wollen, dass jetzt jene Formeln einen so sehr veränderten Sinn haben, dass es sich „in der Tat nur um einen Gleichklang der Worte und Wendungen" handeln kann? Dass sie „eine ganz andere psychische Funktion" bezeichnen, nicht mehr ein Verhalten des Willens, sondern der Denkkraft? Nicht von einem Versuch des Aristoteles, die Zurechnung von fahrlässigen Handlungen aus dem sonstigen Zurechnungsprinzip zu erklären, war die Rede; vielmehr galt es für Löning als ausgemacht, dass die Worte des Philosophen „einen ganz anderen Sinn haben" [2], als sonst und ein wesentlich anderes Zurechnungsprinzip ins Auge fassen. Hier wird also Löning seiner eigenen Ausführung untreu. Doch damit noch nicht zufrieden, fährt er im unmittelbaren Anschluss an die zuletzt mitgeteilten Worte also fort: „Die genannten Ausdrücke [3]) bedeuten bei fahrlässigen Handlungen nicht dasselbe wie bei solchen, die auf bewusstem Willen beruhen, ja, sie haben — abgesehen zunächst von ἐφ' ἡμῖν εἶναι — bei jenen überhaupt nur da einen Sinn, wo die Handlung in einem Zustand von Bewusstseinsstörung verübt ist, welcher Zustand selbst durch eigenes Zutun des Täters herbeigeführt war (sog. actio libera in causa)" [4]. Mit diesen Worten erreicht die Unsicherheit in Lönings Gedankengang einen bedenklichen Grad. Immer wieder müssen sich die Aristotelischen Formeln dazu bequemen, einen anderen Sinn anzunehmen. Man beachte, dass es dem Verfasser von Antang nicht gelungen ist, das ἐφ' ἡμῖν mit einem festen Inhalte zu erfüllen; sowohl in sich wie in seinem Verhältnis zum ἑκούσιον blieb der Begriff schwankend. Einen ganz neuen Sinn erhielten dann die Formeln mit der Zurechnung fahrlässiger Handlungen, sofern sie jetzt nicht mehr auf den Willen, sondern auf die Erkenntniskraft bezogen würden, und nicht mehr etwas Positives,

---

[1]) 271. — [2]) 225. — [3]) ἀρχή usw. — [4]) 273.

sondern etwas rein Negatives bezeichnen sollten. Und nunmehr heisst es, dass sie — abgesehen vom ἐφ' ἡμῖν — im Hinblick auf fahrlässige Handlungen nur einen Sinn haben, wo die Handlung auf einer durch eigenes Zutun herbeigeführten Bewusstseinsstörung beruht. Bedeuteten die Aristotelischen Formeln nach der früheren Auslegung bei fahrlässigen Handlungen eine blosse Negation, eine Untätigkeit der Denkkraft, so drücken sie jetzt wieder eine positive Tat, und zwar eine Willenstat aus. Die Geschlossenheit geht sonach der Gedankenführung Lönings in einem hohen Grade ab, immer wieder werden die eingenommenen Standpunkte von Löning selbst verlassen. Als letzte Probe sei in dieser Beziehung angeführt, was Löning jetzt über das ἐφ' ἡμῖν sagt. „Nur dem ἐφ' ἡμῖν kommt bei fahrlässigen Handlungen insofern eine ähnliche Bedeutung wie bei vorsätzlichen zu, als damit die Abhängigkeit des Nichtwissens von variabelen psychischen Funktionen bezeichnet und die fahrlässige Handlung selbst somit ihrer Art nach als ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν hingestellt wird. Allein eine Begründung der Zurechenbarkeit fahrlässiger Handlungen ist doch auch hiermit noch nicht gegeben, da die gleiche Eigenschaft den nicht fahrlässigen und also nicht zurechenbaren Handlungen aus Unkenntnis ebenfalls zukommt. Denn es ist doch nur eine leere Redensart, wenn man bei letzteren sagt, dass „eine richtige Erkenntnis des Sachverhalts unmöglich oder die Unkenntnis selbst unvermeidbar gewesen sei“ [1]). Das ἐφ' ἡμῖν, die Herkunft einer Tätigkeit von einem an sich indifferenten Prinzip, gilt also jetzt nicht mehr als eine Grundlage der Zurechnung, und zwar auf die zutreffende Erwägung hin, dass sich von jenem Gesichtspunkte aus zwischen zurechenbaren und unzurechenbaren Handlungen kein Unterschied erkennen lässt. Wie Löning früher schon zugegeben hat, dass nicht bloss menschlichen Willenshandlungen, sondern auch dem niederfallenden Regen ein in sich unbestimmtes Prinzip zu Grunde gelegt werden kann, so bekennt er jetzt neuerdings, dass auf solche Weise kein charakteristisches Merkmal sittlicher oder zurechenbarer Handlungen zu finden sei. Die unverschuldete Unkenntnis erscheint ihm jetzt ebenso als ein ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν wie die verschuldete. Ein Begriff, der für Löning von grundlegender Bedeutung ist und sich durch all seine Erklärungsversuche hindurchzieht, wird von ihm selbst als unzulänglich erkannt.

Schluss.

Der Punkte, an denen Lönings Darstellung die Kritik herausfordert, wären noch gar viele. [2]) Doch genug! Obige Auseinandersetzungen dürften den Beweis erbracht haben, dass Lönings Darstellung der Aristotelischen Zurechnungslehre ausserordentlich anfechtbar ist. Vor allem lässt sie die

[1]) 271 f. — [2]) Um einer Legendenbildung vorzubeugen, sei nur noch bemerkt, dass Aristoteles keineswegs, wie Löning (309[47]) und H. Gomperz (Arch. f. Gesch. d. Philos. XIX [1906] 561) anzunehmen scheinen, für jenen Gedanken in Anspruch genommen werden darf, den die Folgezeit mit dem „Esel des Buridan“ zu verbinden sich gewöhnt hat. Richtig ist nur, dass Aristoteles jenen Gedanken als einen schon seiner Zeit geläufigen erwähnt (De coelo II 2, 295 b 30); keineswegs aber trifft zu, dass er sich ihn aneignet. Mag sein, dass Heman zu weit geht, wenn er an jener Stelle des Aristoteles „Ironie und Persiflage“ finden will (91); jedenfalls aber redet Aristoteles von der Anschauung (λόγος) anderer, ohne sie irgendwie zur seinigen zu machen.

sachliche Einheit in den verschiedensten Beziehungen vermissen. Statt die Zurechnung aus einem einheitlichen Prinzip zu erklären, sieht sich Löning veranlasst, den Standpunkt immer wieder zu wechseln und ergebnislose Versuche zu häufen. Alle Bemühungen, den Worten des Aristoteles unter Ausschaltung der Freiheit einen annehmbaren Sinn zu unterlegen, müssen als gescheitert betrachtet werden. Ausdrücke wie ἐφ' ἡμῖν προαίρεσις, ἔξεστιν, κύριος, bezeichnen nimmermehr eine abstrakte Indifferenz, sondern eine freie Selbstbestimmung. Die Auslegung Lönings wird hier den Texten des Aristoteles in keiner Weise gerecht. Dem Begriff der Zurechnung vermag eine abstrakte Indifferenz keinerlei Halt zu bieten. Mit den Versuchen sodann, den Gedanken der Aristotelischen Zurechnung gegenüber Unterlassungen und unwissentlichen Handlungen festzustellen, verliert Löning schlechterdings jeden historischen Boden unter den Füssen. Ja, es muss gesagt werden, dass hier die Willkür der Konstruktionen einen in wissenschaftlichen Werken seltenen Grad erreicht. Damit hängt es zusammen, wenn der Verfasser besonders in dem letzten Punkte so häufig seine Position wechselt, dass sein Gedankengang nicht wenig in Unordnung gerät. Darnach kann nur bedauert werden, dass Löning ein nicht geringes Mass von Gelehrsamkeit und Scharfsinn an eine aussichtslose Sache verschwendet und dadurch den Wert seines in mancher Beziehung sehr verdienstvollen Werkes erheblich herabgedrückt hat. Als positives Ergebnis dieser kritischen Ausführungen darf festgestellt werden, dass es sehr wohl möglich ist, die grossen Schwierigkeiten zu vermeiden, mit denen sich Löning vergeblich abmüht. Anerkennt man den bei Aristoteles auf das Klarste ausgesprochenen Freiheitsgedanken, dann erhält die Zurechnungslehre einen vollkommen einheitlichen und ungezwungenen Sinn; dann behalten die Ausdrücke ihre sonstige Bedeutung; dann besteht kein Anlass, den Worten in solchem Masse wie Löning Gewalt anzutun; Umdeutungen, für die auch die klarsten historischen Tatsachen nicht mehr bestehen, sind dann überflüssig geworden. Der radikale Bruch mit der traditionellen Auslegung hat sich weder als gefordert noch als irgendwie möglich erwiesen; an der durch alle Jahrhunderte anerkannten Tatsache, dass Aristoteles eine Willensfreiheit lehrt, ist nicht zu rütteln. Von jener Tradition, die den intellektualistischen Einschlag der Aristotelischen Freiheitsidee in dem Masse erweitert, dass sich die freie Wahl von der Tätigkeit der überlegenden Vernunft nicht mehr unterscheidet, ist hiebei abgesehen. Löning hat sich durch eine radikaldeterministische Denkweise verleiten lassen, den klaren Sinn der Aristotelischen Lehre zu verkennen. Auf der einen Seite tritt er, das muss anerkannt werden, dem antiken Philosophen mit anerkennenswerter Unbefangenheit gegenüber. Nicht irgendwelche Traditionen, auch nicht irgendwelche Kommentatoren alter oder neuer Zeit sollen ihn in den Geist des Aristoteles einführen; nur eine vollkommen selbständige Auslegung der Texte soll ihm den Zugang erschliessen, und dieser Arbeit widmet er deshalb seine ganze Sorgfalt und Tatkraft. In manchen Punkten, wie in der Lehre von der praktischen Vernunft, hat er deshalb einzelne Irrtümer einer traditionellen Auslegung mit richtigem Blick erkannt und den wahren Sinn der Aristotelischen Lehre mit Sicherheit festgestellt. Hier kommt es seiner Darstellung zugute, dass sie sich von jeder Tradition unabhängig zu machen sucht und nur auf einem sorgfältigen Studium der Aristotelischen Texte fussen will. Aber keineswegs die gleiche Unbefangenheit bringt Löning an die Willenslehre des Aristoteles heran.

Eine Abhängigkeit von der Geschichtsschreibung allerdings ist, wenn man vielleicht von Heman absieht, auch in diesem Falle kaum bemerkbar; abermals will sich Löning nur auf Aristoteles selber stützen. Allein dieses Bestreben wird durch einen ihm unbedingt feststehenden Standpunkt grundsätzlicher Art durchkreuzt, nämlich durch den modernen Determinismus. Der Jurist steht zwar der Geschichtsschreibung der Philosophie, aber keineswegs auch dem Determinismus der modernen Strafrechtspflege unbefangen gegenüber. Hier ist Löning vielmehr von spezifisch modernen Anschauungen so sehr eingenommen, dass er das Augenmass für die ganz anders geartete Denkweise der antiken Philosophie verliert. Nicht bloss den Determinismus überhaupt bringt der Verfasser mit, er hat ihn speziell in jener Gestalt vor Augen, die ihm die Neuzeit gegeben hat. Seine Definition der Zurechnung ist in dieser Hinsicht ein charakteristisches Beispiel. Unleugbar bedeutet die sittliche und auch die strafrechtliche Zurechnung ein Kausalurteil, einen Hinweis auf die Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit. Jemandem eine Handlung zurechnen, heisst ihn dafür verantwortlich machen, ihn als den freien, sich selbstbestimmenden Urheber ansehen. In dem Grade, als einer der Urheber seines Handelns ist, wird ihm dasselbe zugerechnet. Löning dagegen macht aus der Zurechnung ein Werturteil. Die Zurechnung soll mit dem sittlichen Werturteil zusammenfallen, und zwar insofern, als dieses nicht bloss die Handlung an sich, sondern zugleich den Handelnden zum Gegenstande hat. „Die persönliche Beziehung der Werturteile“ macht das Wesen der Zurechnung aus.[1]) Die Zurechnung besteht darin, dass eine Persönlichkeit auf Grund ihres Verhaltens zum Gegenstand der Billigung oder Missbilligung, des Lobes oder Tadels gemacht wird. „Zurechnung . . . bedeutet Zuerteilung von Lob und Tadel an einen Menschen wegen der von ihm begangenen Handlung.“[2]) Hier eignet sich Löning eine Begriffsbestimmung an, die zwar in der modernen Ethik verbreitet ist,[3]) jedoch weder dem tatsächlichen Bewusstsein entspricht noch auf einen antiken Denker übertragen werden darf. In Wirklichkeit drückt die Zurechnung nicht einen Wertbegriff, nicht Gutes oder Böses, Lob oder Tadel, sondern eine Verursachung aus. Nicht auf die sittliche Beschaffenheit oder den Inhalt der Handlung achtet sie, sondern nur darauf, ob und inwieweit sie Ausfluss der Selbstbestimmung ist. Die Zurechnung ist daher genau dieselbe, ob die Handlung gut oder böse ist, bedeutet weder eine Billigung noch eine Missbilligung, sondern nur die Feststellung der freien Urheberschaft. Dem Handelnden wird weder ein Lob noch ein Tadel erteilt; ausgesprochen wird nur, dass das Geschehene seine Tat ist. Nicht auf den Inhalt oder den sittlichen Charakter der Handlung erstreckt sich die Zurechnung, sondern auf das kausale Verhältnis zwischen dem Handelnden und der Handlung. Die Zurechnung mit dem sittlichen Werturteil, mit der Billigung oder Missbilligung zusammenzulegen, ist daher durchaus unzulässig. Die Zurechnung ist zwar die Voraussetzung einer sittlichen Billigung oder Missbilligung, aber

---

[1]) 145.

[2]) 267.

[3]) Vgl. Theod. Lipps, Ethische Grundfragen² (Hamburg und Leipzig 1905). 264 ff. 286. 294, G. Heymans, Einführung in die Ethik (Leipzig 1914) 67. W. Windelband, Einleitung in die Philosophie (Tübingen 1914) 297. Präludien⁵ II (Tübingen 1915) 95. A. Messer, Ethik (Leipzig 1918) 32.

keineswegs mit einer solchen identisch. Während Billigung und Missbilligung die Freiheit oder Verantwortlichkeit voraussetzen, liegt das Wesen der Zurechnung gerade darin, die Freiheit oder Verantwortlichkeit auszusprechen, zum Gegenstand einer eigenen Aussage zu machen. Kurz, hier Kausalurteil, dort Werturteil. Im tatsächlichen Bewusstsein findet also Lönings Definition keine Stütze. Ebensowenig, wie bemerkt, bei Aristoteles. Erst die neuzeitliche Ethik hat dem Gedanken diese Wendung gegeben, und zwar unter der Herrschaft des Determinismus. Je weniger dieser mit einer wirklichen Freiheit rechnet, destomehr muss er mit dem Begriff der Zurechnung auf Schwierigkeiten stossen; daher die Neigung, diesen Begriff in eine Richtung zu biegen, die vom Freiheitsgedanken nicht mehr unmittelbar berührt wird. Doch muss hinzugefügt werden, dass Löning seine Definition im weitern Verlauf vollkommen ausser acht lässt. Auch Löning hat bei seinen Ausführungen jenen Begriff der Zurechnung vor Augen, der im tatsächlichen Bewusstsein lebendig ist, nicht aber denjenigen seiner Definition. Die Wirklichkeit ist stärker als die Theorie. Nicht Werturteile, sondern Kausalurteile bilden den Gegenstand seiner Untersuchung. Die Frage nach den Erfordernissen der Zurechnung führt daher auch bei Löning vor allem zum Begriff der Willenshandlung. Gegenstand der Zurechnung ist das menschliche Handeln, soweit es sich mit Wissen und Willen vollzieht. Kenntnis und Wille, Bewusstsein und Wahl sind auch bei Löning die Bedingungen der Zurechnung. Und als Momente, welche die Zurechnung ausschliessen, werden „körperliche Vorgänge und Zustände“, „äussere physische Gewalt“ und „psychischer Zwang“ u.s.w. aufgeführt. Unverkennbar hat Löning bei diesen Darlegungen eine Zurechnung im Auge, wie sie dem allgemeinen Bewusstsein geläufig ist, nicht aber, wie er sie definiert hat. Unbewusst handhabt auch er die Zurechnung als das, was sie in Wirklichkeit ist, nämlich als die Feststellung einer Willenskausalität; nur dass an die Stelle der Freiheit eine Kausalität anderer Art getreten ist. Erst gegen den Schluss seines Werkes kehrt er in einem Kapitel über das „Mass der Zurechnung“ zu seinem eigenen Begriff zurück, um jetzt die Zurechnung wieder mit Billigung und Missbilligung zusammenzulegen und demgemäss nicht die Verantwortlichkeit, sondern die sittlichen Werte in verschiedene Stufen oder Grade zu zerlegen. So vorurteilsfrei also Löning teilweise den Anschauungen des griechischen Philosophen gegenübertritt, — soweit es sich um die Zurechnungslehre selber handelt, kann dies nicht zugegeben werden. Statt die Aristotelischen Texte nach Massgabe eines streng historischen Verfahrens zu deuten, will er in sie um jeden Preis die Vorstellungen des modernen Determinismus hineininterpretieren. Die Freiheit soll durchweg einer abstrakten Indifferenz weichen, einer Idee, die ebenfalls erst im Zusammenhang mit dem modernen Determinismus auftritt, in der vorliegenden Fassung speziell auf Heman hinweist, antiken Theorien aber durchaus ferne liegt. Hier wie in anderen Teilen leidet das Buch Lönings unter dem Mangel, dass auf historische Untersuchungen grundsätzlich verzichtet wird. Mag eine Textinterpretation noch so scharfsinnig und gründlich gestaltet werden, sie ist doch weniger der Gefahr der Verirrung ausgesetzt, wenn die Gedanken des betreffenden Autors nicht isoliert, sondern im Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung betrachtet werden. Vermutlich wäre auch Löning der historischen Wahr-

heit näher gekommen, wenn er mit der Textinterpretation historische Untersuchungen verbunden hätte.[1])

Das Gesagte mag erkennen lassen, wie wenig die Darstellung Lönings berechtigt war, der Auslegung der Aristotelischen Willenslehre eine neue Richtung zu geben. Und doch macht sich der Einfluss seines Buches allenthalben bemerkbar, besonders auch in Werken, die mit Recht grosses Ansehen geniessen. Auf den Einfluss Lönings geht es jedenfalls zurück, wenn Prächter in der neuesten Auflage Ueberwegs[2]) den bisherigen Abschnitt, der bei Aristoteles eine Willensfreiheit anerkennt, in der Hauptsache zwar beibehalten, aber doch den besonders markanten Satz: „Als Determinist ist Aristoteles also nicht zu bezeichnen" gestrichen hat. Die nämliche Vermutung liegt nahe, wenn auch Fr. Brentano von seiner früheren Anschauung abgekommen ist. Während er früher Aristoteles ohne Einschränkung für einen Bekenner der Freiheit hielt, bezeichnet er ihn nunmehr als einen „strengen Deterministen".[3]) Deutlicher tritt die Einwirkung Lönings bei Max Wundt zu Tage. Zustimmend verweist Wundt auf Lönings Ausführungen über die „angebliche Willensfreiheit", um den Satz zu begründen, dass bei Aristoteles die Willensfreiheit nicht „mehr besagen will, als dass die Handlung aus dem Wesen der Persönlichkeit resultiert".[4]) Die Freiwilligkeit einer Handlung und damit die Möglichkeit ihrer Zurechnung sei dem griechischen Philosophen gegeben, „wenn sie vollkommen in dem Subjekt begründet ist. Wenn das Subjekt im vollen Besitze seiner intellektuellen Fähigkeiten ist und durch keine äussere Gewalt gehindert wird, seinem Willen zu folgen, dann ist sein Tun ein freiwilliges. Nur Unwissenheit oder Gewalt können eine Handlung zu einer unfreiwilligen machen". Demnach stützt Wundt die Zurechnung auf das, was Aristoteles ἑκούσιον nennt, während doch der griechische Philosoph die Grundlage der Zurechnung erst mit der προαίρεσις und dem ἐφ' ἡμῖν gewinnt. Der grosse Unterschied zwischen ἑκούσιον und προαίρεσις scheint sich für Wundt ebenso zu verflüchtigen wie für Löning.

Auch Theodor Gomperz spricht sich über das Buch Lönings mit Anerkennung aus.[5]) Er stellt den Freiheitsgedanken bei Aristoteles nicht gerade in Abrede, entdeckt aber immerhin bei ihm viel mehr deterministische Elemente als indeterministische[6]). Dass die προαίρεσις „eine höhere Stufe der Freiwilligkeit" bezeichnet als das ἑκούσιον, stellt er zwar ausdrücklich fest[7]), ohne jedoch das Verhältnis näher darzulegen. Ausserdem ist davon die Rede, dass bleibende Charaktereigenschaften oder Willensrichtungen zwar in ihrer Entstehung in unserer Freiheit liegen, aber nicht mehr in ihrem fertigen Sein. „Der Lasterhafte kann ebensowenig durch einen Willensakt sein Laster als der Kranke seine Krankheit abschütteln"[8]). Soll hiemit gesagt sein, dass bleibende Willensrichtungen

---

[1]) In diesem Sinne hat auch Heinrich Gomperz an Löning Kritik geübt, obschon er im Grossen und Ganzen sein Buch vollkommen zustimmend aufnimmt. Arch. für Geschichte d. Philos. XIX (1906) 560.

[2]) Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums[10] (Berlin 1909) 228 f.

[3]) Aristoteles und seine Weltanschauung (Leipzig 1911) 144.

[4]) Geschichte der griechischen Ethik II (Leipzig 1911) 141.

[5]) Griechische Denker III (Leipzig 1909) 420.

[6]) 150 ff. — [7]) 198. — [8]) 151.

nicht mit einem Male, sondern nur nach und nach abgelegt werden können und nur in diesem begrenzten Sinne der Freiheit unterstehen, so wäre der Aristotelische Gedanke zutreffend wiedergegeben. Indessen glaubt Gomperz dem griechischen Philosophen auch die Worte J. St. Mills in den Mund legen zu dürfen: Wir können nicht unmittelbar anders sein wollen, als wir sind[1]). In Wirklichkeit sagt Aristoteles nur, dass der Lasterhafte nicht schon, sobald er möchte, die Lasterhaftigkeit, d. h. den lasterhaften Charakter ablegt und augenblicklich ein anderer wird[2]). Die Möglichkeit überhaupt anders zu wollen, leugnet Aristoteles nicht, sondern nur, dass ein solches Wollen dem Menschen auch schon einen anderen Charakter gibt. Eine bleibende Willensrichtung schliesst, das ist die Anschauung des Aristoteles, entgegengesetzte Akte nicht aus, wird aber durch solche nicht schon mit einem Schlage beseitigt; nur ein anhaltendes, oft wiederholtes Wollen kann dem Willen allmählig wieder eine andere Richtung geben In diesem Sinne will Aristoteles die Freiheit auch mit einer dauernden Willensrichtung in Einklang bringen Nicht bloss einzelne Handlungen, sondern auch Charaktereigenschaften will er dem freien Willen unterwerfen, nur nicht im nämlichen Grade[3]). Bis zur Unverständlichkeit hat Gomperz den Abschnitt Eth. Nic. III 7, 1114 a 31 ff. verwirrt[4]). Der Gedanke des Aristoteles ist: der Lasterhafte kann sich nicht darauf hinausreden, dass jeder als Ziel wählt, was ihm als das Beste erscheint, dass aber jeder bei einem solchen Urteil von seinem Charakter abhängt, so dass einem dies oder jenes als das Beste erscheint, je nachdem er so oder anders geartet ist. Wäre in der Tat, so erwidert Aristoteles, der Charakter lediglich eine Schöpfung der Natur, so könnte dem Tugendhaften sein Verhalten ebensowenig angerechnet werden wie dem Lasterhaften. Letzterer wäre in Bezug auf Freiheit und Zurechnung in keiner anderen Lage als ersterer. In Wirklichkeit aber gibt nicht die Natur allein, sondern auch der freie Wille einen Ausschlag.

Ebenso ist Heinrich Gomperz der Anschauung, dass Löning mit Recht den Kampf gegen die hergebrachte Auslegung aufnimmt, wenn er auch zum Ergebnis gelangt, dass Aristoteles keineswegs so ausschliesslich, wie Löning will, für den Determinismus in Anspruch genommen werden darf[5]). Bei Makarewicz[6]) ist irgendeine Abhängigkeit von Löning nicht zu erkennen; im Gegenteil, der Verfasser scheint an ihm achtlos vorbeizugehen. Fehlt doch Löning in dem so reichhaltigen Literaturverzeichnis. Dagegen sind deutliche Anklänge an Heman und an das scholastische liberum arbitrium bemerkbar. Aehnlich wie Heman meint Makarewicz, dass die *προαίρεσις* „nur durch den lateinischen Ausdruck liberum arbitrium genau wiedergegeben“ wird[7]). Auch Makarewicz stellt ferner die Sache so dar, als hätte Aristoteles die Freiheit erschlossen. Wieder wird nämlich die Freiheit aus der Vernunfterkenntnis deduziert, wobei die Berufungen auf den reflexiven Charakter des Denkens und auf die Mannigfaltigkeit der Denkobjekte wie bei den Scholastikern wirr durcheinandergehen. Besonders eng gestaltet sich der Anschluss an die Scholastik auch, wenn Makarewicz von einem „freien Vernunfturteil“ spricht[8]).

[1]) 151. — [2]) Eth. Nic. III 7, 1114 a 13.
[3]) Eth. Nic. III 7, 1114 b 30. — [4]) 151 f.
[5]) Arch. f. Gesch. d. Philos. XIX. 1906. 561 ff.
[6]) Die Grundprobleme der Ethik des Aristoteles (Leipzig 1914) 115 ff.
[7]) 109 [1]). — [8]) 119.

In voller Uebereinstimmung mit Heman lehrt Makarewicz, dass gleich der Vernunft auch der Wille ein Reflexionsvermögen besitzt und deshalb sein eigenes Wollen zum Gegenstand des Wollens machen kann. Wo Aristoteles etwas derartiges gesagt, wo er den freien Willen als ein Reflexionsvermögen und als eine Analogie der reflexiven Vernunft charakterisiert haben soll, wird nicht angegeben. Heman hat eingeräumt, dass eine solche Auffassung des Willens bei Aristoteles selber noch nicht zu finden ist, sondern aus Aristotelischen Sätzen eine Folgerung zieht, die angeblich zum ersten Male bei Augustin auftritt [1]. Makarewicz dagegen stellt seine Behauptung ohne jeden Versuch einer Rechtfertigung hin. Wandelt insoweit der Verfasser auf Wegen, die abseits von der Aristotelischen Gedankenwelt liegen, so ist er dieser mit anderen Darlegungen immerhin näher gekommen. Dies besonders mit der Feststellung, dass der Philosoph neben einem Wollen, wie es Tieren und Kindern eigen ist, noch ein höheres, ein spezifischmenschliches, freies oder vorsätzliches Wollen kennt [2]. Allein die Aristotelische Definition dieses freien oder vorsätzlichen Wollens hat Makarewicz nur unvollständig durchschaut, wenn er das unterscheidende Merkmal nur in der Ueberlegung erblickt [3]. Gerade das ausschlaggebende Element dieser Definition, das ἐφ᾽ ἡμῖν hat Makarewicz wie Heman unberücksichtigt gelassen [4].

Ganz in den Bahnen Hemans wandelt auch Hans Meyer [5]. Die Freiheit wird wieder in erster Linie in die Vernunft hineingelegt, der höhere Wille als „Vernunftwille" bezeichnet [6]. „Die Fähigkeit des sich anders Verhaltens betrifft zunächst die praktisch-intellektuelle Betätigung in uns". „Der Wille wird bestimmt durch die Vernunft . . . Die Vernunft ist das eigentlich Determinierende" [7]. „Aristoteles kennt . . . keine Freiheit der Vernunft gegenüber". „Die Vernunft entscheidet aus sich selbst, ihr Tun ist Selbstentscheidung" [8]. „Die Freiheit ist . . . nicht so sehr ein Merkmal des Willens, der dem Intellekt gegenüber mehr in den Hintergrund tritt, als vielmehr ein Merkmal des Verstandes. Das Denken, der Nus ist jene autonome Kraft, die bestimmend auf das übrige Seelenleben einwirkt" [9]. Mit Heman trifft H. Meyer auch in der Annahme zusammen, dass Aristoteles die lasterhafte Gewohnheit ganz und gar aus einer Verirrung der Vernunft erklären will: „Beim ἀκόλαστος erscheint vollends die ganze Schlechtigkeit auf einen intellektuellen Defekt zurückgeführt" [10]. Hätte Aristoteles wirklich so gelehrt, so würde der Sokratische Intellektualismus uneingeschränkt fortbestehen. Und doch findet H. Meyer selbst, dass Aristoteles den Sokratischen Intellektualismus, der die Tugend zum Wissen stempelt, entschieden ablehnt" [11]. In der Tat denkt Aristoteles über das Wesen und den Ursprung des Bösen ganz anders als Sokrates. Richtig ist nur, dass da, wo Aristoteles zu erklären sucht, wie es ein Handeln gegen besseres Wissen geben kann, Nachklänge des Sokratischen

---

[1]) S. oben. — [2]) 128 ff. — [3]) 131.

[4]) Der Verfasser scheint nur Eth. Nic. III 4, 1112 a 15 im Auge zu haben, wo allerdings zunächst nur die Beziehung zur Vernunft hervorgehoben wird, während die vollständige Definition erst III 6, 1113 a 9 vorgeführt wird.

[5]) Platon und die Aristotelische Ethik (München 1919).

[6]) 241. — [7]) 249. — [8]) 251.

[9]) 253 f. — [10]) 260 f. — [11]) 257.

Intellektualismus zu vernehmen sind [1]). Im übrigen sei auf die Ausführungen gegen Heman verwiesen [2]). Verrät sonach H. Meyers Darstellung der Aristotelischen Freiheitslehre vor allem die Abhängigkeit von Heman, so darf über die Einwirkungen Lönings [3]) hinweggegangen werden.

Das Hauptergebnis der vorausgehenden Darlegungen ist demnach ein doppeltes. Einmal hat sich gezeigt, dass Lönings Bemühungen, die Aristotelische Zurechnungslehre mit Umgehung einer Willensfreiheit zu erklären, völlig misslungen sind. In dieser Hinsicht ist die traditionelle Ueberzeugung vollauf begründet. Dagegen bewegt sich in einer anderen Hinsicht die Auslegung der Aristotelischen Willenslehre mehrfach in einer falschen Tradition, da nämlich, wo sie jenem Intellektualismus folgt, der bei den alten Peripatetikern aufgekommen und dann besonders im scholastischen liberum arbitrium zum Ausdruck gelangt ist. Aristoteles will die Freiheit keineswegs aus der Vernunft deduzieren und ebensowenig die freie Entscheidung mit einem Vernunftakte zusammenfallen lassen. Das scholastische liberum arbitrium bietet eine Freiheitslehre, die zwar eine enge Verwandtschaft mit der Denkweise des Sokrates aufweist, aber durchaus nicht auf Aristoteles übertragen werden darf.

---

[1]) M. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles (Regensburg 1920) 166 ff.
[2]) S. oben. — [3]) 248 f.